

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY.

Bible. French

LA BIBLE

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC

INTRODUCTIONS ET COMMENTAIRES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

vol. 13

(NOUVEAU TESTAMENT — TROISIÈME PARTIE)

LES ÉPITRES PAULINIENNES

II

PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1878

Tous droits réservés

Bible
French
R

Bible. French
" La Bible ...

LES ÉPITRES PAULINIENNES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

TOME SECOND



PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1878

Tous droits réservés

2.26.49

ÉPITRE AUX ROMAINS

INTRODUCTION

Paul tint parole aux Corinthiens. La dernière lettre qu'il leur adressa, celle-là précisément que nous venons de lire, fut suivie de près d'une visite aux églises de la Grèce (Actes XX, 2 suiv.), parmi lesquelles celle de Corinthe était la plus importante à cette époque. Il passa trois mois dans ces contrées, et il est probable qu'une bonne partie de ce temps fut consacrée à un séjour dans la capitale de l'Achaïe. Ce séjour tomberait au printemps — d'après nos combinaisons chronologiques ce serait celui de l'an 60 — car bien avant la Pentecôte l'apôtre était déjà de retour en Asie et se proposait de passer la fête à Jérusalem (Actes XX, 16). Nous ne savons absolument rien sur ses rapports ultérieurs avec l'église de Corinthe. Nous ignorons si la paix et l'ordre y furent rétablis et les abus corrigés. Comme, à quelques dizaines d'années de là, Clément de Rome se trouve dans le cas d'adresser aux Corinthiens des exhortations analogues à celles que leurs discordes intestines avaient autrefois provoquées de la part du fondateur de leur communauté, il faudra bien penser que le mal n'avait point été extirpé avec la racine. C'est que la maison de Dieu n'est pas édifiée en un seul jour et que les espérances enthousiastes des premiers continuateurs de l'œuvre évangélique ont été hors de proportion avec la mesure des temps que les desseins de la Providence s'étaient réservés pour leur accomplissement. Mais si l'effet ne

fut pas immédiatement en rapport avec le zèle qu'ils avaient mis à l'amener, leur prédication et leur exemple n'ont pas été perdus pour l'humanité et continuent à porter des fruits plus riches peut-être que ceux qu'ils ont pu autrefois récolter directement.

Cependant quel qu'ait été l'accueil fait à Paul à Corinthe lors de cette dernière visite, il est certain qu'il ne s'y préoccupait pas exclusivement des intérêts actuels de cette église particulière. Ses pensées se tournaient de préférence vers l'avenir, et son infatigable activité cherchait au loin un nouveau champ à exploiter. En effet, il pouvait contempler avec satisfaction celui qu'il avait cultivé jusqu'ici. Il avait jeté la semence de l'Évangile dans une grande partie du monde civilisé. Depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie (Rom. XV, 19), de nombreuses et florissantes communautés avaient été fondées par lui, et commençaient déjà à faire rayonner la nouvelle lumière dans leurs cercles respectifs. Sa tâche à lui, telle qu'il se l'était imposée, pouvait lui sembler accomplie quant aux régions qu'il avait parcourues. Mais son horizon géographique était plus vaste, l'empire romain plus étendu. Son centre surtout, la capitale, vers laquelle convergeaient alors tous les mouvements de la vie publique, attirait son attention et promettait à ses forces non encore épuisées un emploi digne de son génie et de son courage. Il venait de ramasser, dans les églises de l'Asie et de la Grèce, des sommes d'argent, assez considérables à ce qu'il paraît, qu'il destinait aux chrétiens de Jérusalem, généralement peu aisés dans l'origine et apauvris encore par un système d'économie sociale des plus mal combinés (Actes II, 45; IV, 32), et dont les effets paraissent avoir été rendus irrémédiables par des calamités publiques (*ibid.*, chap. XI, 28 suiv.). Il se proposait de leur apporter lui-même le produit de cette grande collecte organisée par ses soins, soit pour réparer, autant qu'il était en lui, les torts qu'il avait eus autrefois envers les fidèles de la métropole lorsque, poussé par un fanatisme aveugle, il se mettait au service de la persécution officielle, soit pour prouver, par cet acte de fraternelle charité, combien peu il méritait les soupçons et l'inimitié de ceux qui voyaient en lui un apostat. Ce voyage de Jérusalem devait être en même temps l'occasion d'une série de visites d'adieux, après lesquelles il comptait se rendre à Rome, afin d'en faire un nouveau centre d'action, une espèce de quartier général, d'où il continuerait ses courses jusque vers l'extrême occident. Voilà quel était le cadre de

ses plans pour l'avenir, tel qu'il se dessinait dans son imagination lors de son séjour à Corinthe, et qu'il l'a retracé de sa propre main lorsque ses projets furent complétement arrêtés dans son esprit (Rom. XV, 22 suiv.).

En invoquant un passage de l'épître aux Romains à propos des projets de voyage que Paul doit avoir formés au moment où il allait quitter Corinthe, nous avons implicitement déclaré que cette épître a dû être écrite à cette époque. C'est d'ailleurs l'opinion générale des exégètes et des historiens qui se sont occupés du siècle apostolique, et peut-être la question la moins controversée de toutes celles qui concernent la chronologie de la vie de notre apôtre. En effet, il y déclare qu'il n'y a plus pour lui de place, c'est-à-dire de besogne essentielle, dans les contrées où il a travaillé jusqu'ici, et il y parle de la collecte dont il va porter le produit à Jérusalem. Or, nous savons par les deux épîtres aux Corinthiens que cette collecte avait été l'une des grandes affaires de l'année précédente, que Paul avait arrangé les choses de manière qu'à son arrivée à Corinthe tout fût prêt (1 Cor. XVI, 3 suiv. 2 Cor. IX, 4), et que l'argent devait être porté à sa destination par des députés des différentes communautés. Ce sont ces députés que nous retrouvons sans peine dans la nomenclature des compagnons de voyage de l'apôtre contenue dans le passage des Actes cité plus haut. D'un autre côté, ceux au nom desquels l'auteur salue les chrétiens de Rome (chap. XVI, 21 suiv.), pour autant que nous les connaissons d'ailleurs, peuvent s'être trouvés simultanément avec lui à Corinthe. C'est du moins le cas pour Timothée (comp. 2 Cor. I, 1, et Actes XX, 4), pour Gaïus (1 Cor. I, 14) et pour Éraste (2 Tim. IV, 20). La chose est moins sûre pour Sosipater, bien que ce nom puisse sans inconvénient être identifié avec celui de Sopater, que nous trouvons dans la société de Paul après son départ (Actes, l. c.). La date et le lieu de la rédaction de l'épître aux Romains nous paraissent donc être suffisamment déterminés.

Ce point préliminaire établi, la question la plus importante, et à vrai dire la seule un peu difficile, est celle qui concerne l'église de Rome elle-même, ses origines, sa condition religieuse et le genre de rapports dans lesquels l'auteur se proposait d'entrer avec elle; en d'autres termes, le but prochain qu'il avait en vue en l'écrivant. A cet égard, il convient de rappeler tout d'abord que l'épître aux Romains se distingue de toutes les autres que

nous possédons de Paul. Celles-ci s'adressent à des églises qu'il avait fondées lui-même, ou du moins avec lesquelles il avait pu entretenir antérieurement des relations plus ou moins directes. En écrivant aux chrétiens de la capitale, auxquels il avait été jusque-là complétement étranger, il dérogeait à ses habitudes. Il se trouve ici placé sur un terrain nouveau pour lui, et l'écrit qu'il compose se ressentira de cette origine exceptionnelle et aura son cachet propre plus ou moins marqué.

Le fait que Paul lui-même n'a pas été le fondateur de l'église de Rome n'a pas besoin d'être démontré, bien que l'ignorance des générations suivantes ait pu se tromper à cet égard[1]. Il dit aux Romains (chap. XV, 20; comp. 2 Cor. X, 15 suiv.) que malgré son vif désir d'aller les voir, il s'en est trouvé empêché jusqu'ici, parce qu'il s'était fait un devoir d'honneur de ne point prêcher l'Évangile là où Christ avait été proclamé par d'autres, pour ne pas avoir l'air de vouloir asseoir son édifice sur un fondement étranger. Mais par qui donc cette église, qui ne tarda pas à devenir la plus importante de toute la chrétienté, a-t-elle été primitivement fondée ? A défaut de renseignements positifs qui nous manquent absolument, les écrits du Nouveau Testament n'en disant rien, la tradition, fondée dans l'origine sur des malentendus et fortifiée par l'intérêt politique, fait hommage de cette œuvre à Pierre, qu'elle décore volontiers du surnom de prince des apôtres, et pour lequel elle revendique des priviléges à la fois personnels et héréditaires, consacrés par la bouche auguste du Seigneur lui-même. Elle ajoute que Pierre a été le premier évêque de Rome, dans le sens qu'on a attaché à ce titre à partir du second siècle, et qu'il y a occupé le siége épiscopal pendant une période de vingt-cinq ans. Cette tradition, qui a défrayé la polémique entre protestants et catholiques dès le dix-septième siècle, ne nous arrêtera pas ici. Il nous suffira de dire : 1° que les textes apostoliques constatent la présence de Pierre en Asie au moins jusqu'à l'année 52 (Actes XV. Gal. II, et si l'on veut 1 Pierre V, 13); 2° que dans notre épître il n'y a pas la moindre trace de la présence de Pierre à Rome, tandis que Paul n'aurait guère pu l'ignorer, ni surtout ne pas en tenir compte; 3° que le récit des Actes relatif à l'arrivée de Paul à Rome (chap. XXVIII) n'en fait pas mention; 4° qu'aucune des épîtres écrites pendant

[1] *Denys de Corinthe* dans *Eusèbe, Hist. ecclés.*, IV, 23.

la captivité romaine ne prononce le nom de Pierre comme se trouvant là, bien que les noms propres y abondent. Cette dernière remarque, qui a déjà une valeur incontestable si toutes les épîtres pauliniennes sont authentiques, en aurait une bien plus grande encore si, dans le nombre, il y en avait de plus récentes. Nous serons donc suffisamment autorisés à laisser Pierre de côté, et à chercher à nous rendre compte de l'origine probable de l'église de Rome par des combinaisons indépendantes de la tradition catholique.

Selon toute apparence, l'introduction du christianisme à Rome n'a pas été l'œuvre d'une mission spéciale et intentionnelle. C'est pour ainsi dire accidentellement, par suite des relations incessantes entre la province et la capitale, que l'Évangile a été connu dans celle-ci. Il convient de songer ici avant tout aux pèlerinages qui amenaient chaque année des milliers de Juifs au temple de Jéhova et dans les synagogues de la Palestine, et de rappeler l'immense mouvement religieux que les espérances messianiques paraissent avoir produit dans ce pays (Actes XXI, 20). La présence de Juifs d'Italie parmi les auditeurs des apôtres est signalée dès la première pentecôte (*ibid.*, chap. II, 10), elle n'aura pas fait défaut plus tard, puisqu'ils possédaient une synagogue particulière à Jérusalem dans laquelle ils pouvaient entendre Étienne (*ibid.*, chap. VI, 9). Or, le nombre des Juifs établis à Rome était très-considérable dès l'époque de Pompée, qui y avait fait transporter beaucoup de prisonniers. D'abord esclaves, ensuite affranchis, ils formaient ainsi le noyau d'une espèce de colonie, grossie plus tard par des gens venus librement pour leurs affaires, et occupaient du temps d'Auguste un quartier entier au delà du Tibre, où ils ne tardèrent pas à devenir l'objet des antipathies populaires et de la surveillance soupçonneuse de la police. Que les idées chrétiennes, telles qu'elles s'étaient formées au début, et plus ou moins bien comprises, aient trouvé accès dans ce milieu, cela est non seulement vraisemblable, mais affirmé par les témoignages non suspects des auteurs profanes mêmes. Ainsi à l'époque où Paul arrivait pour la première fois à Corinthe, sept ans avant la rédaction de son épître aux Romains, l'empereur Claude avait rendu un édit contre les Juifs de la capitale, lesquels, selon le dire de Suétone (Claude 25 ; comp. Actes XVIII, 2), avaient troublé l'ordre public à l'instigation d'un certain Chrestus. On a vu là de tout temps, et avec raison ce nous semble, un

indice de ce que, les croyances chrétiennes ayant jeté la désunion dans la synagogue, la police, sans s'enquérir autrement de la nature de cette affaire, avait pris le parti de bannir en masse tous les individus de nationalité israélite, autant pour donner une satisfaction au préjugé que pour rétablir la paix par le moyen le plus expéditif et le plus radical. Nous n'aurons pas besoin d'ajouter que des mesures de ce genre, à cause de leur violence même, ne pouvaient produire qu'un effet temporaire, et qu'au plus tard à la mort de l'empereur elles cessèrent d'avoir force de loi. La communauté, en admettant même qu'elle ait été dispersée momentanément à la suite de cet édit, a dû se reformer bientôt, et en tout cas elle existait à l'époque où nous sommes arrivés.

Mais enfin, quelle était cette communauté de Rome, quels étaient ses éléments, ses tendances, son esprit? Ici nous nous trouvons en face de deux opinions diamétralement opposées. Un certain nombre d'historiens, se prévalant du fait que les Juifs de la capitale ne formaient qu'une imperceptible minorité dans la masse des habitants, a pensé que la majorité des membres de l'église a dû se composer de convertis du paganisme. D'autres, au contraire, s'en tenant de préférence à ce que nous venons de dire sur l'origine probable de cette église, n'ont guère voulu y voir que des Juifs. Les uns et les autres ont invoqué tour à tour, à l'appui de leur thèse, une série de passages de l'épître. Il est de fait que Paul paraît s'adresser directement à un public juif en écrivant ce qui forme, d'après la division reçue, la dernière moitié du second chapitre (v. 17 suiv.). Ce n'est qu'en face d'un pareil public qu'il pouvait appeler Abraham *notre* père (chap. IV, 1). Ce n'est qu'à des lecteurs d'origine judaïque qu'il pouvait dire qu'ils devaient connaître la loi mosaïque (chap. VII, 1), et qu'en devenant chrétiens ils étaient morts à cette loi et n'avaient plus rien de commun avec la servitude de sa lettre (chap. VII, 4 suiv.). Il y aurait d'autres passages encore à citer pour établir le fait qu'en se représentant ses futurs lecteurs l'auteur songeait à d'anciens coreligionnaires. Mais ceux que nous venons d'indiquer sont suffisamment significatifs. D'un autre côté, on fait valoir des textes non moins explicites et même plus significatifs encore, s'il est possible, pour établir l'origine païenne des membres de l'église de Rome. Ainsi dès le début Paul s'introduit auprès d'eux en faisant valoir sa mission d'apôtre des gentils, en ajoutant

très-nettement qu'à ce titre il se devait à eux comme aux autres nations (chap. I, 5 suiv., 13 suiv.; comp. chap. XV, 15), c'est-à-dire, d'après le sens bien connu que les Juifs attachaient à ce terme, aux *autres* païens. A plusieurs reprises il parle des Juifs comme de tierces personnes, et paraît s'adresser à des hommes qui n'avaient rien de commun avec eux (chap. IX, 1 suiv.; X, 1 suiv.; XI, 11 suiv.). Au contraire, il affirme sans détour l'origine païenne de ses lecteurs (chap. XI, 13); il les compare à des branches sauvages greffées sur l'arbre du peuple de Dieu (chap. XI, 17 suiv.); il les considère comme exempts des préjugés judaïques et leur donne des instructions pratiques en vue de ces tendances libérales (chap. XIV, 1 suiv., 20; XV, 1 suiv.). En tout cas il semble que l'élément juif ne pouvait former, dans l'église de Rome, qu'une faible minorité, puisque l'apôtre a pu le comparer à ce qui est dit dans l'histoire du prophète Élie du petit reste des fidèles en Israël (chap. XI, 5), pour l'opposer, non pas certes à une majorité d'incrédules et d'idolâtres, comme c'est le cas dans la relation du livre des Rois, mais à un nombre plus considérable d'élus sortis du paganisme.

La portée de tous ces textes pris isolément ne saurait être contestée et l'on est amené à se demander comment l'apôtre a pu se contredire ainsi, en apparence du moins, en se plaçant successivement à différents points de vue? La question s'est compliquée encore en tant qu'on s'est efforcé de découvrir, précisément dans ce rapport si peu clair des deux éléments, le but particulier de l'épître entière. Y avait-il à Rome des dissensions intérieures entre les deux partis que nous voyons aux prises ailleurs, dissensions que l'apôtre aurait dû prendre à tâche de raccommoder? Avait-il à modérer le libéralisme outré des uns, comme à Corinthe, ou à blâmer l'étroitesse d'esprit des autres, comme en Galatie? Venait-il se défendre lui-même contre une injuste appréciation de son ministère et de son enseignement, ou voulait-il simplement introduire celui-ci dans une sphère pour ainsi dire encore neutre? Rien que la possibilité de soulever toutes ces questions et d'y rattacher des discussions interminables, accuse, nous ne voulons pas dire un manque de précision dans les expressions de l'auteur, ou de netteté dans la position qu'il prend, mais plutôt une erreur quelconque dans les méthodes critiques et exégétiques appliquées à son ouvrage, peut-être quelque préjugé dont l'influence à peine soupçonnée a pu four-

voyer la science. A notre avis, il y a deux faits de nature diverse qui ne paraissent pas avoir été suffisamment pris en considération dans l'examen de l'état des choses à Rome, et du point de vue où l'apôtre se place.

D'abord il nous semble que l'épître aux Romains, si l'on fait abstraction du commencement et de la fin (c'est-à-dire de la première moitié du premier chapitre et de la seconde moitié du quinzième), doit être considérée beaucoup plus comme un exposé théorique de l'essence de l'Évangile tel que Paul le comprenait et l'enseignait, que comme une lettre pastorale ordinaire, dans laquelle les intérêts particuliers d'une localité, les besoins momentanés d'un cercle restreint auraient occupé la place principale, ou même absorbé toute l'attention de l'auteur. Que l'élément juif ou l'élément païen ait prédominé dans cette société chrétienne de Rome, que Paul n'entrevoyait que de loin, et dont il voulait seulement faire la connaissance à son prochain voyage, là n'est pas la question. Il savait ce que c'était que ces deux éléments, pour les avoir vus et pratiqués en maint autre endroit ; il savait parfaitement dans quel rapport naturel l'un ou l'autre se mettait avec l'Évangile, quelle chance de succès lui-même avait chez chacun d'eux, quelles dispositions, quelles aspirations, quels préjugés chaque groupe apportait avec lui, à quelles méprises les idées nouvelles étaient exposées par suite de la divergence radicale des convictions antérieures avec lesquelles elles se trouvaient mises en contact. Les conditions faites à son enseignement étaient partout les mêmes. A deux cents lieues de distance, et sans avoir jamais mis le pied dans Rome, il était d'avance orienté sur le degré d'intelligence religieuse qu'il pouvait y rencontrer de côté et d'autre, et il mesurait d'un coup d'œil parfaitement sûr la différence des niveaux : différence assez sensible, sans doute, entre les deux points de vue familiers au commun des fidèles, mais incomparablement plus grande quand il les mettait tous les deux en regard de ses propres conceptions. L'épître aux Romains, si nous ne nous trompons fort, parle moins des Romains ou aux Romains eux-mêmes, que des rapports généraux de l'Évangile avec les différents éléments de la société parmi lesquels l'Église de Christ se recrutait partout ; et les Juifs ou les païens que nous voyons apostrophés dans les divers passages cités plus haut, ne sont pas les individus actuellement présents dans la capitale et exerçant une influence

quelconque sur le développement chrétien de la communauté, mais des types, tels qu'ils se rencontraient aussi ailleurs, tels que l'apôtre les avait sous les yeux au moment où il écrivait. Qu'on veuille seulement remarquer que dans notre épître (surtout si on la compare à celle aux Galates) il n'y a pas de polémique directe, nous pourrions dire de polémique appliquée ; il ne s'agit pas de circoncision, de disputes, de schismes, mais de théories et de principes. Or, les esprits à fleur de terre, nous voulons dire les gens que Paul rencontrait généralement sur son chemin, ne se préoccupaient guère des principes et des théories. Il a donc plutôt affaire à un public idéal. Malgré la vivacité incisive et pressante de l'argumentation dialectique, le discours se maintient généralement à la hauteur de l'exposé systématique, de la catéchèse, comme auraient dit les anciens. Aussi l'épître aux Romains, par cette raison même, a-t-elle toujours été regardée comme la plus importante, la plus complète, la plus lucide dans la collection des épîtres pauliniennes ; comme celle où la théologie chrétienne et spécialement la théologie protestante pouvaient puiser le plus largement, sans risquer de prendre pour des vérités absolues ce qui peut-être n'avait eu qu'une valeur relative dans un discours de circonstance.

Voici maintenant le second fait que nous voulions signaler à l'attention de nos lecteurs. Paul, tout en raisonnant, comme nous venons de le dire, d'une manière essentiellement théorique, a dû tenir compte de la réalité des conceptions ou tendances divergentes avec lesquelles l'Évangile se trouvait journellement en contact et en conflit. Il suppose que ces tendances et ces conceptions existent à Rome comme ailleurs, et c'est là ce qui nous explique comment on a pu trouver tour à tour des textes qui en signalaient la présence, et qu'on a eu seulement tort de vouloir interpréter de manière à faire valoir les uns exclusivement et aux dépens des autres. Se serait-il trompé dans cette supposition, et les commentateurs, qui tiennent à donner à l'église de Rome une couleur uniforme, soit judaïque, soit païenne, auraient-ils raison ? Nous ne le pensons pas. Les passages en apparence contradictoires que nous avons cités, et ce que l'exorde et la péroraison de l'épître disent plus particulièrement des chrétiens de Rome eux-mêmes, tout cela s'explique sans peine si nous ne perdons pas de vue les trois points suivants qui ne soulèveront guère d'objection : 1° Le christianisme n'a pu être

introduit à Rome que par des Juifs, et n'y a donc pu être autre chose dans ces premiers temps que ce qu'il était en Palestine; seulement il ne faut pas supposer aux Juifs de la dispersion cette rigidité ascétique et pharisaïque qui se pratiquait même parmi les fidèles chrétiens aux abords du temple de Jérusalem. 2° A Rome, comme ailleurs, il a dû se former des relations entre les Juifs et des hommes d'origine païenne, entre autres dans la classe des esclaves et des affranchis affiliés à la synagogue, et plus disposés que bien d'autres à embrasser les nouvelles croyances, surtout parce qu'elles leur ouvraient une perspective consolante pour l'avenir. 3° Chez ces chrétiens d'origine païenne il ne faut pas chercher une conception religieuse de tout point conforme à celle de Paul. A cette époque, et tant que les épîtres n'étaient pas encore entre les mains de tout le monde, le paulinisme, comme théorie de l'Évangile, ne franchit guère les limites de la sphère d'activité personnelle de l'apôtre. La présence d'anciens païens plus ou moins nombreux dans le sein de l'église de Rome ne peut donc pas avoir donné à celle-ci une nuance ou une tendance bien différente de celle qui caractérisait la grande majorité des communautés formées au début.

D'après tout ce que nous venons de dire, la nature particulière de cette épître, son but, son ton, son contenu, s'expliquent sans trop de peine. Poussé par un ardent désir de porter la bonne nouvelle jusqu'aux dernières limites de son horizon géographique (Rom. XV, 24), et rempli d'une espérance enthousiaste au sujet de ce qu'il était nécessaire et possible d'atteindre dans un avenir prochain (chap. XI, 25), Paul, ne songeant plus qu'à ce lointain occident inconnu à ses ancêtres, à ce nouveau monde à découvrir et à conquérir, avait jeté les yeux sur Rome (chap. I, 11 suiv.; XV, 23. Actes XIX, 21), comme sur un centre d'où la lumière de l'Évangile rayonnerait pour éclairer des régions en ce moment encore plongées dans les plus profondes ténèbres, comme elle avait rayonné autrefois de Jérusalem et d'Antioche, et naguère de Corinthe et d'Éphèse. Mais il ne veut pas y arriver comme un étranger; il s'annonce, il s'introduit par des salutations cordiales d'abord et des protestations d'amitié, mais surtout en exposant d'avance et franchement ce qu'il va apporter avec lui, ce qui ne pouvait être que très-imparfaitement connu dans la société à laquelle il s'adresse, ce qui risquait même d'y être travesti par l'erreur ou la malveillance, et rejeté par le préjugé. Ceci nous

explique aussi le soin particulier que l'auteur met à se prémunir contre le reproche qu'on lui faisait habituellement ailleurs, d'avoir déserté la cause sacrée de sa nation et d'avoir fait bon marché de ses prérogatives imprescriptibles. Ces prérogatives sont expressément réservées : c'est toujours au Juif que la grâce est offerte d'abord (chap. I, 16, etc.); c'est toujours lui qui est le dépositaire de tout ce que Dieu a fait pour le salut du monde (chap. III, 1 ; IX, 4), et pour celui d'Israël l'apôtre lui-même est prêt à donner sa vie. Seulement il s'agit d'écarter les mal-entendus et de ne point interpréter ces priviléges de manière à voiler ou à entraver les desseins généraux de la Providence. Mais il y a plus. La position dans laquelle l'auteur se place à l'égard de ses lecteurs, nous fait aussi comprendre le cadre de l'enseignement dans lequel il se renferme. Nous avons dit que l'épître aux Romains est entre toutes la plus complète, au point de vue théologique, et la plus systématique. Cela est vrai, et pourtant elle est loin d'épuiser le trésor des vérités religieuses qui devaient former le sujet des prédications des apôtres. L'universalité du péché et le salut à obtenir uniquement par la grâce au moyen de la foi, voilà en deux mots la substance de tout notre texte. Rien de bien spécial sur la personne de Christ; son œuvre même plutôt effleurée qu'approfondie; la perspective de l'avenir, qui ailleurs occupe une si large place dans les croyances chrétiennes, à peine esquissée, et cela d'une manière plutôt idéale que positive; sans compter d'autres lacunes qu'y trouve le théologien familiarisé avec tout ce qui constitue aujourd'hui la richesse du dogme de l'Église. C'est que ces derniers éléments étaient à peine ébauchés alors, ou n'avaient encore donné lieu à aucune discussion de principes : car, à vrai dire, le seul travail théologique de l'époque portait sur le rapport entre l'Évangile et la Loi. Or, ce rapport étant étudié ici sous toutes ses faces, et, comme nous l'avons dit, d'une manière essentiellement théorique, et beaucoup moins dans ses applications à la vie pratique et sociale, on peut affirmer que l'épître aux Romains est un vrai traité de théologie évangélique, en ce qu'il réunit en faisceau, et combine et dispose avec une parfaite entente, ce qui dans les autres épîtres se présente à nous sporadiquement, occasionnellement, quelquefois même sous la forme d'une allusion plus ou moins obscure, ou d'une polémique qui nécessite, de la part du lecteur, une opération d'analyse et de triage.

En parlant d'un exposé systématique, nous nous servons d'un terme dont l'emploi sera peut-être contesté. Si l'on voulait juger les choses au point de vue de nos méthodes modernes, il serait facile d'arriver à la conviction que l'apôtre n'a pas suivi dans son travail une marche rigoureusement logique. Ainsi, pour n'en donner qu'un seul exemple, le tableau si admirablement vrai, si profondément psychologique de la lutte du bien et du mal dans l'homme naturel, de cette lutte qui est l'un des faits primordiaux, et la prémisse même de la théologie de l'Évangile, ce tableau ne se trouve que vers la fin de ce qu'on est convenu d'appeler la partie dogmatique de l'épître (chap. VII, 7 suiv.), et bien auparavant déjà il est question de la régénération qui exclut le péché (chap. VI, 2), et antérieurement encore l'apôtre dépeint les conséquences heureuses de la réconciliation de l'homme avec Dieu (chap. V, 1 suiv.). Cependant dans l'évolution naturelle des faits, ces divers éléments devraient se suivre dans un ordre diamétralement opposé. Mais nous ne voulons pas trop nous hâter de faire à l'apôtre le reproche d'un manque de logique, par la raison qu'il ne dispose point son plan d'après le cadre auquel notre science est accoutumée. Il y a moyen de le comprendre et de le justifier de manière que la logique y trouve son compte. A cet effet, nous nous permettrons de proposer l'analyse suivante.

Après le préambule (chap. I, 1-15), destiné à introduire l'auteur auprès de ses lecteurs, celui-ci, par une transition on ne peut plus simple et naturelle, arrive à poser en deux mots (chap. I, 16, 17) sa thèse fondamentale, qu'il va développer dans les pages suivantes, et qui dans ces développements formera le programme de la théologie qu'il a l'habitude d'enseigner, et que par des raisons bien légitimes il appelle *son* évangile. Cette thèse, énoncée à la fois au moyen d'une formule conçue par l'apôtre et d'une parole de l'Écriture qui lui sert d'épigraphe et de sanction, n'est autre, on le sait, que celle de la justification par la foi. C'est par la foi seule que s'obtient la justice acceptée par Dieu, et par suite le salut. Cette thèse se fonde tout d'abord sur un fait acquis à l'expérience, mais qu'il importait de constater, pour le cas que la faiblesse intéressée du jugement humain eût osé le contester. Ce fait, prémisse essentielle de l'évangile paulinien, c'est l'universalité du péché parmi les hommes. Tous tant qu'ils sont, païens ou Juifs, sont pécheurs ; nul n'accomplit ses devoirs dans la mesure que Dieu exige, nul ne réalise par ses actes la

parfaite justice demandée par le suprême législateur : au contraire, on dirait qu'ils s'étudient à multiplier les transgressions et à se plonger dans la corruption. A cet égard, et malgré les prétentions des uns ou des autres, il n'y a pas de différence entre les deux grandes fractions de l'humanité. Les priviléges que la révélation accorde à Israël, et dont Paul ne conteste ni l'authenticité ni l'importance, ne changent rien au fait en question (chap. I, 18-III, 20). Il est donc impossible que la justice, c'est-à-dire l'approbation absolue de Dieu, s'obtienne par les œuvres accomplies en vertu d'une loi, que ce soit la loi naturelle de la conscience ou la loi positive du Sinaï, par la raison que personne au monde ne parvient par lui-même à satisfaire à ses exigences. Ceci étant établi, l'auteur revient à la thèse énoncée d'abord. Cette justice peut et doit s'obtenir par une autre voie, savoir par la foi en Christ, lequel, par la grâce de Dieu, est devenu le rédempteur de l'humanité (chap. III, 21-26). Ces trois notions, de la grâce qui offre, de la rédemption qui procure, et de la foi qui accepte, forment donc la substance de l'Évangile, et c'est par le concours de Dieu, de Christ et de l'homme, déterminé par elles, que s'accomplit le salut qu'il est impossible de réaliser autrement. Par là même il est clair que l'homme n'a pas à faire valoir des titres ou des mérites quelconques en vue desquels le salut lui reviendrait de droit. La condition est la même pour tous, et cette condition les met tous dans un rapport de dépendance à l'égard de la libre volonté de Dieu et de l'œuvre de Christ (chap. III, 27-30). L'auteur sent bien qu'il se heurte ici contre les conceptions traditionnelles fondées sur les textes de l'Ancien Testament. Aussi, avant d'aller plus loin, a-t-il soin de montrer que l'Écriture, mieux comprise, abonde dans son sens et qu'elle exprime même directement la pensée de l'Évangile qu'on prétend lui être étrangère ou contraire (chap. III, 31-IV, 25). Mais cette pensée n'est pas seulement sanctionnée d'avance par une autorité indiscutable, elle assure aussi à l'homme qui se l'approprie la perspective d'un bien qu'il chercherait en vain par une autre voie, et qu'il n'a surtout jamais pu obtenir par ses propres efforts moraux : c'est la paix avec Dieu, la seule vraie justification accordée au faible mortel, c'est-à-dire la déclaration de son juge, qu'il veut bien ne pas tenir compte des péchés du passé, en vue de la foi, de l'humble acceptation de cette preuve de l'amour divin et du changement radical dans les dispositions naturelles qui en est la

conséquence (chap. V, 1-11). Cette perspective, ou si l'on veut, le tableau de l'état des choses que l'Évangile proclame comme le rapport normal qui doit s'établir entre Dieu et l'homme, forme pendant avec le tableau de la culpabilité universelle constatée plus haut, et l'apôtre s'arrête un instant pour comparer ces deux grandes phases de l'histoire morale et religieuse de l'humanité (chap. V, 12-21). Ce que nous appellerions, dans notre langage moderne, l'exposé purement théorique du principe, s'arrête ici. L'apôtre va se livrer désormais à des applications, à des considérations pratiques, lesquelles cependant se présentent ici sous une forme particulière, recommandée par les besoins de la situation donnée, comme la réfutation d'objections qu'on pouvait faire au dogme de l'Évangile du point de vue soit de la théologie de la synagogue, soit de l'éthique rationnelle et vulgaire. Une première objection pouvait porter sur de prétendues conséquences dangereuses de la théorie. Si c'est la grâce de Dieu qui sauve, et si cette grâce est d'autant plus digne d'admiration que les péchés ont été plus nombreux, n'est-ce pas là une prime accordée au péché? L'apôtre s'empresse de démontrer l'absurdité de cette objection, et de proclamer hautement l'incompatibilité absolue du péché avec le nouvel ordre de choses (chap. VI). Une seconde objection pouvait être dérivée de la valeur et de l'autorité de la loi positive (mosaïque). Mais cette loi n'existe plus pour le croyant, ou plutôt elle n'est plus ce qu'elle a été, elle a changé elle-même de nature. Autrefois en lutte incessante avec les convoitises charnelles généralement victorieuses, elle était plutôt une occasion provocatrice de chutes et de transgressions, concourant ainsi à nous conduire à la misère et à la mort. Maintenant, au contraire, elle est devenue esprit, en d'autres termes, notre propre nature étant changée par son union avec Christ mort et, ressuscité, l'esprit de Dieu, qui est devenu le principe actif de notre existence morale, s'identifie avec la loi divine et, nous devenant homogène, lui assure la victoire (chap. VII, 1-VIII, 11). De là, des exhortations sérieuses à l'adresse de ceux auxquels l'Évangile est proposé, et des promesses rassurantes, brillantes même, pour leur vie future (chap. VIII, 12-39). Enfin il y avait une troisième objection à combattre, moins importante à notre point de vue moderne, mais d'une grande portée dans ces temps-là. Elle se basait encore sur le fait de la loi, considérée maintenant non plus comme manifestation

officielle de la vérité morale, mais comme un engagement imprescriptible de la parole de Dieu envers un peuple privilégié. Les promesses faites à Israël se rattachaient à la loi : si la loi n'a plus de valeur, que deviennent ces promesses? On comprend de quelle force une objection pareille devait être dans la bouche d'un Juif tant soit peu au courant de la science de l'école. La réponse (chap. IX-XI) forme l'un des épisodes les plus importants de l'épître, celui en tout cas qui a le plus préoccupé la théologie spéculative. Elle aborde, ou du moins elle effleure les problèmes les plus ardus de la métaphysique, et à cette occasion elle nous révèle ce que nous oserons appeler la philosophie de l'histoire dans le système paulinien. A ces divers titres, elle mérite une étude des plus approfondies que nous réservons au commentaire. L'apôtre est arrivé au terme de son exposé théorique et apologétique. Il ajoute quelques pages d'enseignement populaire. En face des bienfaits de Dieu, il y a certainement pour l'homme des devoirs à remplir. Au fond, il n'y a qu'un seul devoir : c'est celui de la foi, de l'acceptation de la grâce offerte, du renoncement à soi-même, qui l'engage à s'abandonner à l'action régénératrice de l'esprit de Dieu. Dans ses manifestations concrètes, la nouvelle vie est multiple, les devoirs sont nombreux. L'apôtre en énumère rapidement un certain nombre ; à d'autres, il s'arrête plus longtemps, selon les besoins ou l'inspiration du moment (chap. XII, XIII). Parmi ces derniers il y a surtout ceux qui se rapportent à la divergence des points de vue religieux auxquels les individus d'origine ou de tendance différente pouvaient se trouver placés à l'égard de la valeur des prescriptions légales du judaïsme (chap. XIV, 1-XV, 13). Enfin, l'auteur revient à ses rapports personnels avec les membres de l'église de Rome, à ses projets, aux circonstances du moment, et il termine par une doxologie ou glorification finale du souverain auteur du salut (chap. XV, 14-33 ; XVI, 21-27.

Il nous reste à examiner une dernière question relative à notre épître, c'est celle de son intégrité. Nous est-elle parvenue dans sa forme primitive et sans altération ? Cette question a été amenée, discutée et résolue en divers sens, déjà au siècle passé et encore de nos jours, en vue de plusieurs faits assez singuliers. Origène

paraît insinuer que les deux derniers chapitres manquaient dans l'exemplaire de Marcion. Des savants modernes, peu disposés à regarder ce philosophe comme le faussaire qu'il devait être d'après les dires des Pères, furent ainsi amenés à penser que, dans l'origine, l'épître se serait terminée avec le chap. XIV, et que le reste pourrait être soit une addition plus récente et par conséquent non authentique, soit quelque composition de l'apôtre même, mais étrangère au corps de l'épître aux Romains. Ce qui donna beaucoup de crédit à cette conjecture, c'est une circonstance des plus curieuses, constatée par la critique du texte. Dans plus de deux cents manuscrits, ainsi que dans plusieurs versions anciennes, les trois versets qui terminent l'épître (chap. XVI, 25-27) se trouvent placés immédiatement après le chap. XIV. Plusieurs Pères attestent le même fait pour les manuscrits de leur temps, et dans une série d'éditions modernes du texte, on leur a assigné cette même place supposée légitime. Il y a même des copies dans lesquelles le paragraphe final se lit aux deux endroits, tandis que dans d'autres il manque absolument. Tout cela prouve que déjà dans la plus haute antiquité, et pour une cause quelconque, le texte s'est trouvé sujet à caution à cet égard. Rappelons cependant que la forme reçue de ce texte, qui place les trois versets en question tout à la fin de l'épître, se fonde sur le témoignage d'un certain nombre de manuscrits très-anciens et de tous les Latins. Enfin il conviendra encore de faire remarquer que les formules de clôture sont singulièrement nombreuses dans ces deux chapitres (XV, 13, 33; XVI, (16), 20, 24), indépendamment de celle dont nous venons de parler.

La question relative à la vraie place de la formule finale est très-embarrassante, ou pour mieux dire insoluble. Si l'auteur a écrit cette doxologie en terminant l'opuscule entier, comment expliquer que quelqu'un ait eu l'idée de la placer au milieu du texte, où elle est plus ou moins gênante? Mais on comprend qu'ayant voulu déposer la plume après avoir écrit le 14e chapitre, et ayant clos son discours par une courte prière, il se soit ravisé, pour ajouter encore quelques pages. Il y a d'autres exemples de ce même fait dans différentes épîtres pauliniennes, par ex. 2 Cor. IX, Philipp. III, et surtout Éph. III, 20, 21, passage qui présente l'analogie la plus frappante avec le nôtre. On peut donc admettre que les trois derniers versets doivent se placer après le chap. XIV sans qu'il en résulte le moindre préjugé défavorable à l'authen-

ticité du quinzième. Notre commentaire prouvera surabondamment que rien dans ce dernier ne trahit une plume étrangère, qu'il n'y a rien qui ne puisse s'expliquer parfaitement au point de vue que nous avons démontré avoir été celui de l'apôtre. D'un autre côté, il faudra bien reconnaître que si Paul a placé sa formule finale au chap. XIV, ce n'est qu'un caprice bien audacieux, et tel qu'il n'en existe pas d'autre exemple, qui a pu remanier son texte pour lui donner sa forme actuelle. Et ce remaniement était tout à fait superflu, l'épitre se terminant très-convenablement avec le verset XVI, 24. Dans cet état de choses, nous aimons mieux ne point décider la question, d'autant plus que l'intelligence du texte ne dépend en aucune façon de la solution préalable du problème. Nous nous permettrons cependant une conjecture, laquelle, sans aboutir à une décision péremptoire relativement à celui-ci, nous expliquerait du moins comment il a pu naître. Nous supposons simplement que l'épître (de même que toutes celles à destination spéciale) a été écrite non dans un cahier, mais sur un certain nombre de feuilles détachées, et que ces feuilles, déjà entre les mains des premiers copistes, ont pu être dérangées de manière que la vraie place de l'une d'elles soit devenue incertaine. (Quant aux doutes soulevés à l'égard du chap. XV tout entier, nous en parlerons dans le commentaire.)

Voici, du reste, un argument à faire valoir en faveur de cette conjecture, lequel nous semble être d'une grande portée. Il y a dans notre épître aux Romains un autre passage encore, une page entière, qui ne se trouve pas à sa place, et qui même doit être absolument étrangère à cet écrit. C'est notre conviction la plus entière, que les vingt premiers versets du dernier chapitre (XVI, 1-20) sont adressés, non aux membres de l'église de Rome, mais à ceux de l'église d'Éphèse, soit que nous n'ayons là qu'un fragment d'une lettre plus étendue, soit que (comme nous nous représentons la chose) ç'ait été un simple billet de recommandation écrit à la hâte, au moment du départ de la personne qui devait l'emporter. Voici nos raisons : Parmi les personnes auxquelles l'apôtre adresse des salutations, nous rencontrons, au v. 3, Aquila et sa femme Prisca, qui avaient quitté Rome depuis longtemps (Act. XVIII, 2), et qui demeuraient maintenant à Éphèse, tant avant (1 Cor. XVI, 19) qu'après la rédaction de l'épître aux Romains (2 Tim. IV, 19) ; au v. 5, un certain Épénète, qualifié du titre honorifique de premier converti

dans la province d'Asie, dont le chef-lieu était Éphèse, où Paul avait effectivement commencé autrefois ses travaux apostoliques dans cette partie de l'empire (Act. XVIII, 19) ; au v. 6, une certaine Marie, qui lui avait rendu de grands services ; au v. 7, deux anciens disciples, Andronique et Junien, qui avaient embrassé le christianisme bien avant Paul et qui avaient été incarcérés avec lui ; au v. 13, un certain Rufus, dont la mère a eu pour l'apôtre des soins maternels ; enfin, une série d'autres personnes qu'il appelle ses bien-aimés, ou ses collaborateurs. Comment aurait-il connu tout ce monde, si ç'avaient été des habitants de Rome ? Comment aurait-il travaillé et souffert avec eux ? Comment lui auraient-ils rendu des services personnels et particuliers ? Nous n'insisterons pas sur ce que la plupart des noms qu'ils portent sont des noms grecs, mais nous relèverons ce fait, que pas un seul de tous ces noms ne se retrouve dans les épîtres écrites de Rome, notamment dans la seconde à Timothée, où pourtant il y en a plusieurs. Enfin, les recommandations faites au v. 17 et 18 ne sont motivées par rien dans tout le corps de l'épître. Nous concluons de tout cela que nous avons là un billet adressé aux chrétiens d'Éphèse. Ce billet a-t-il été écrit à Corinthe à la même époque que l'épître aux Romains, et la diaconesse Phœbé a-t-elle emporté les deux pièces, sauf à expédier la grande épître d'Éphèse à Rome, ou à l'y porter elle-même dans la suite de son voyage ? Ou bien le billet aux Éphésiens a-t-il été écrit à Rome, beaucoup plus tard, et le hasard a-t-il voulu, dans l'un et dans l'autre cas, qu'il fût joint à l'épître aux Romains ? Nous avouons que, pour notre part, cette dernière combinaison nous paraît beaucoup moins plausible que la première.

AUX ROMAINS

Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé comme apôtre et délégué pour prêcher l'Évangile de Dieu, que celui-ci a fait annoncer d'avance par ses prophètes dans les saintes écritures, touchant son fils (issu de la race de David quant à la chair, et déclaré fils de Dieu, irréfragablement, quant à l'esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts) Jésus-Christ notre Seigneur, par la grâce duquel j'ai reçu la mission d'inviter tous les peuples à se soumettre à la foi, en l'honneur de son nom (et vous aussi, vous vous trouvez dans ce nombre comme appelés de Jésus-Christ) — à tous ceux qui sont à Rome les bien-aimés de Dieu, les fidèles appelés par lui : que la grâce et la paix soient sur vous, de la part de Dieu notre père et de notre Seigneur Jésus-Christ !

I, 1-7. Cette formule de salutation est la plus longue que nous trouvions en tête des épîtres de Paul. Son étendue et son emphase, plus grande que de coutume, s'expliquent soit par l'importance du sujet que l'auteur s'apprête à traiter, soit par la circonstance qu'il était personnellement étranger à l'église de Rome et qu'il aura cru devoir adopter pour son début des formes moins familières. En réduisant le texte à son expression la plus simple, il dit, comme partout ailleurs : *Paul, apôtre de Jésus-Christ, aux chrétiens de Rome, salut !* La mention de l'apostolat amène la définition de son but et de son objet, lequel est la prédication de l'Évangile de Jésus-Christ. Une seconde parenthèse, insérée dans la première, est destinée à déterminer la nature de la personne du fils de Dieu.

Le nom d'*apôtre* est défini par ces mots : *délégué pour l'Évangile.* La délégation implique deux choses : une autorité supérieure qui donne mission, et un nombre d'individus parmi lesquels l'envoyé est librement choisi. Ce sont bien là les caractères essentiels de l'apostolat tel que Paul le comprenait. Le terme d'*évangile* a deux significations entre lesquelles on aura à choisir dans chaque passage où il est employé. C'est tantôt la bonne nouvelle elle-même, l'objet de la prédication, tantôt l'acte de prêcher. Ici le choix peut sembler difficile, ou plutôt les deux significations sont représentées l'une après l'autre ; car c'est bien pour *prêcher* que Paul a été délégué, et c'est bien la *nouvelle* elle-même que les prophètes ont dû annoncer. C'est aussi à cette dernière acception que se rappporte le génitif *de Dieu,* car l'Évangile révèle les desseins de celui-ci, conçus dans l'intérêt du salut des hommes, il est donc la bonne nouvelle de ce que Dieu veut et fait dans ce but.

Un autre caractère de l'Évangile, signalé ici, c'est qu'il n'est pas absolument nouveau, comme cela pourrait paraître, soit par le fait de l'avénement encore récent de Christ, soit par la création plus récente encore de l'apostolat. Les prophètes déjà l'ont *annoncé d'avance* ; ou bien, ce qu'ils ont été chargés d'annoncer, c'était précisément ce dont l'accomplissement fait aujourd'hui l'objet de la prédication apostolique. L'on verra bientôt que cette idée n'est pas une phrase sans but, insérée comme pour mémoire, mais une des principales bases de l'argumentation théologique. Nous avons donc ici, comme ailleurs, non pas tant un exorde plus ou moins rhétorique, qu'une espèce de programme de la matière à traiter.

L'objet principal de la prédication, soit des prophètes, soit des apôtres, le centre et la clef de voûte de la révélation et de la foi, c'est Jésus-Christ, qui se présente à nous avec le double caractère (la théologie dira plus tard, la double nature) de rejeton de David et de fils de Dieu. On ne saurait douter que ce passage affirme le fait de ce double élément dans l'individualité tout exceptionnelle du Sauveur, sa nature à la fois humaine et divine, que nous reconnaîtrons ainsi comme positivement enseignée par l'apôtre. Mais il est tout aussi positif que les définitions plus rigoureuses, inventées par le génie scolastique des siècles postérieurs, sont encore complétement étrangères à son esprit. Il distingue simplement dans la personne de Christ les deux éléments de la *chair,*

par laquelle il appartient à l'humanité, comme tous les mortels, et de l'*esprit*, lequel est qualifié par une épithète (*sainteté*) qui lui assigne une place, origine ou nature différente de celle du commun des hommes : car nul n'est saint, si ce n'est Christ. Cette sainteté, à elle seule déjà, prouve sa supériorité, mais ce qui la prouve encore *irréfragablement* (litt. : avec puissance), c'est sa résurrection. Voilà tout ce que ce passage dit au sujet des deux natures. Il ne s'explique pas sur le mode de leur union qui plus tard préoccupa tant la théologie ; il ne confirme en aucune façon la solution donnée dans deux de nos évangiles, qui expliquent l'origine de l'homme-Dieu par une génération miraculeuse, car cette explication ne cadre pas avec cette phrase, qu'il est né de la *semence* de David. Paul se borne à affirmer l'union d'un esprit divin avec un corps humain; cela suffisait pleinement aux besoins de son cœur et de sa théologie, mais cela prouve aussi avec évidence que la conviction relative à la nature divine de Jésus n'était point, chez les apôtres, le fruit d'une spéculation métaphysique, mais le produit de l'intuition, d'un sentiment, de l'impression directe de la puissante individualité du Seigneur, de sa sainteté et de son enseignement, et que cette impression se traduisait chez eux, non en un besoin d'analyser et de définir, mais en une sanctification de la volonté et une énergie de dévouement que leurs successeurs auraient bien fait de prendre pour modèle, au lieu de se perdre dans le dédale des formules.

Les phrases du 5e verset, qui parlent de la mission apostolique, ont besoin de quelques explications, quoique nous nous soyons permis, dans la traduction, de nous attacher plutôt au sens qu'à la lettre du texte. Voici ce que l'auteur veut dire : Par la *grâce* de Christ, et sans mon mérite, j'ai reçu cette *mission*, et je dois, en conséquence, proclamer son *nom*, comme celui du Sauveur, à l'effet de conduire les *peuples*, sans distinction de nationalité, à la *soumission à la foi*, c'est-à-dire à ce qu'ils écoutent la vocation qui leur est adressée, et croient à Christ pour leur propre salut. La mention de *tous* les peuples n'est pas faite non plus sans intention, car l'épître est principalement destinée à revendiquer les desseins de Dieu à l'égard des gentils.

C'est ainsi que Paul se ménage la transition pour arriver aux Romains eux-mêmes. Étant envoyé à tous, il regarde comme son devoir de se présenter à eux comme aux autres. La vocation se fait toujours par Dieu (v. 7), mais comme elle consiste à mettre

les hommes en communion avec Christ, ils sont nommés aussi les appelés de celui-ci (v. 6).

8 Avant tout je rends grâces à mon Dieu par Jésus-Christ, au sujet de vous tous, de ce que votre foi est renommée dans le monde entier. Car le Dieu que je sers en mon esprit en prêchant son fils, m'est témoin que je ne cesse de faire mention de vous, en demandant toujours dans mes prières que je puisse une fois enfin, de manière ou d'autre, et par la volonté de Dieu, trouver l'occasion favorable de venir chez vous. Car je désire vivement vous voir, afin que je puisse vous communiquer quelque grâce spirituelle, pour que vous soyez fortifiés; je veux dire, pour que nous soyons encouragés ensemble, vous et moi, chez vous, par la foi qui nous est commune.
13 Mais je ne veux pas vous laisser ignorer, mes frères, que je me suis souvent proposé de venir chez vous (j'en ai été empêché jusqu'à ce moment), afin d'obtenir quelque fruit parmi vous aussi, comme parmi les autres nations. Je me dois aux Grecs et aux étrangers, aux savants et aux ignorants : ainsi, quant à moi, je suis désireux de vous prêcher l'Évangile à vous aussi, habitants de Rome.

I, 8-15. L'apôtre commence, selon sa coutume, par remercier Dieu de tout ce qui s'est déjà fait à Rome pour la cause de l'Évangile. Il s'empresse d'informer les chrétiens de cette ville de son vif désir de faire leur connaissance personnelle, et insinue, d'une manière très-délicate, qu'il regarde l'accomplissement de ce désir comme un devoir, et qu'il en attend d'heureux effets et pour eux et pour lui-même.

Je rends grâces à Dieu *par Jésus-Christ*: prise à la lettre, cette phrase exprime l'idée que la prière du chrétien arrive à Dieu par l'entremise de Jésus-Christ, et rien n'empêche que nous ne nous en tenions à cette explication. Cependant le nom du Seigneur intervient généralement dans ces épîtres quand il s'agit de rattacher une idée quelconque à l'œuvre du salut. Ainsi la prière et la foi sont ici définies comme chrétiennes par cette phrase additionnelle. Les Romains sont loués, il est vrai, mais ce pour quoi ils le sont, ils le doivent à Jésus-Christ. Le nom de celui-ci semble donc exprimer autre chose que le simple acte de la transmission d'une prière.

L'apostolat aussi est une espèce de sacerdoce. En prêchant l'Évangile, Paul *sert* Dieu. Ce terme français n'épuise pas le sens de l'original. Le mot grec est le terme technique pour les actes

extérieurs du culte, les fonctions du sacrificateur. Mais comme le ministère évangélique ne consiste pas à accomplir des actes de ce genre, il est question d'un service *en esprit*, c'est-à-dire que les actes, et les mots qui s'y rattachent, tels que sacrifice, victime, temple, etc., n'ont plus qu'une valeur spirituelle, figurée, symbolique (chap. XII, 1).

Rien n'est délicat et aimable comme la tournure des v. 11 et 12. Paul dit d'abord tout simplement qu'il désire venir à Rome pour y remplir son ministère ; il espère pouvoir y être utile, *fortifier* les fidèles, les faire avancer dans l'intelligence de l'Évangile et dans la pratique du devoir. En un mot, il se pose comme apôtre, dépositaire des *grâces* et dons spirituels que Dieu veut conférer aux hommes par Jésus-Christ. Mais il se reprend aussitôt. Étranger aux Romains, craignant peut-être de rencontrer chez eux, si ce n'est de l'antipathie judaïque comme ailleurs, du moins quelques préventions, des préjugés, une certaine vanité, un esprit de corps local, il met de côté son caractère officiel, il s'annonce comme un simple frère, ayant besoin, lui aussi, de s'aider des lumières des autres, de s'appuyer sur eux pour avoir les forces nécessaires. Nous nous édifierons mutuellement, dit-il; nous y gagnerons tous, chacun se retrempera dans la foi de l'autre. Littéralement traduite, la phrase grecque aurait pu laisser quelque obscurité ; mais le sens, loin d'être altéré, a été parfaitement reproduit dans notre rédaction. Le mot : *chez vous*, a dû être conservé, parce que c'est à Rome que devait se faire cet échange de sentiments.

Le *fruit*, dont il est parlé v. 13, est en général le succès de la prédication de l'Évangile, l'agrandissement de l'Église et la consolidation individuelle de l'œuvre. Ce fruit, Paul a la mission de l'aller chercher parmi les nations païennes. Les chrétiens de Rome, il est vrai, étaient en grande majorité d'origine juive, mais ils formaient comme tels, et même joints aux autre Juifs romains, une petite minorité dans la population païenne Paul les regardait donc comme appartenant à sa province, ou si l'on veut éviter toute apparence de contradiction avec chap. XV, 20, ce *parmi vous* se rapportera, non à l'église de Rome déjà existante, mais à la ville païenne qui était encore à convertir, ou à tous ces éléments à la fois. Du moins, les v. 14 et 15 semblent favoriser cette extension de l'horizon. Les antithèses des *savants* et des *ignorants*, des *Grecs* et des *étrangers*, expriment l'idée de l'uni-

versalité de l'Évangile, et caractérisent en même temps celui-ci comme quelque chose de nouveau et d'inconnu à la science purement humaine. Ce sont là encore deux thèses qui vont être développées ultérieurement.

[16] Car je n'ai point honte de l'Évangile : il est une puissance de Dieu donnant le salut à quiconque croit, au Juif d'abord, ainsi qu'au païen. Car il s'y révèle la justice de Dieu par la foi, pour la foi, selon ce qui est écrit : Celui qui est juste par foi, vivra.

I, 16, 17. Ces deux versets peuvent être considérés comme contenant l'exposition du sujet de l'épître, le thème du discours théologique que l'auteur va écrire. Aussi les expressions dont il se sert sont-elles concises et riches de sens, et une traduction littérale ne parviendra jamais à les rendre immédiatement transparentes. Il faut pour cela le commentaire que l'épître tout entière doit y ajouter.

Logiquement la pensée se rattache au préambule. Je *dois* prêcher l'Évangile à tous, dit l'auteur, et je me plais à le faire, *car* je n'en ai point honte. Comment est-il amené à prononcer ce dernier mot? Ce n'était point, sans doute, pour écarter le soupçon qu'il n'osait pas venir à Rome, de peur d'y voir sa prédication mal accueillie. Mais c'était parce que cet Évangile était une sottise aux yeux des uns, un scandale au gré des autres (1 Cor. I, 20 suiv.), parce que les sages ou savants de ce monde le dédaignaient, parce que, à vrai dire, il demandait à ses fidèles l'humiliation et l'aveu de la pauvreté en esprit. Bien des gens n'en veulent pas pour cette raison. Lui, au contraire, loin d'y voir une chose mesquine et au-dessous de la dignité de l'intelligence humaine, il découvre, sous cette apparence de faiblesse et d'impuissance, une origine divine, un sujet d'admiration, un bienfait inappréciable. L'Évangile est une *puissance de Dieu*, une force émanant de lui pour changer la face du monde, le principe d'une seconde création, par conséquent un fait qui révèle sa toute-puissance et sa gloire, comme l'avait fait jadis la parole au moyen de laquelle il avait tiré l'univers du néant (2 Cor. IV, 6). L'effet de cette parole avait été l'existence de toutes choses, l'effet de l'Évangile est une nouvelle naissance, la véritable vie, le *salut*, enfin. Seulement il y a ici une condition qui restreint la sphère de l'effet, et rend, en apparence, la nouvelle création moins

étonnante que la première, en ce qu'elle se circonscrit dans des limites comparativement étroites. Il n'y a que la *foi* qui obtienne ce salut. La définition de cette foi n'est pas donnée ici, quoi qu'elle soit de la plus haute importance ; mais nous la trouverons dans la suite de l'exposé et nous n'avons pas besoin d'anticiper sur la marche des idées. Pour le moment, l'auteur se borne à réitérer l'affirmation que le salut est *offert* à tous : le Grec n'est pas moins appelé à y prendre part que le Juif. S'il y a un privilége pour ce dernier, c'est qu'il lui aura été offert d'abord, soit par les prophètes et par Jésus, soit aujourd'hui encore par les apôtres, qui, tout en évangélisant les gentils, n'oublient nulle part leurs frères, les Israélites.

Après avoir signalé en deux mots l'origine et l'effet de l'Évangile, l'apôtre parle aussi, et plus brièvement encore, de son essence. Il s'y révèle *la justice de Dieu par la foi;* phrase énigmatique, s'il en fut, et qui, malgré les développements très-précis qui dissiperont toute obscurité, a été souvent mal comprise. La justice *de Dieu,* n'est pas ici une qualité de Dieu, mais une qualité de l'homme telle que Dieu la veut, la reconnaîtra, l'acceptera. L'Israélite, instruit par sa *loi,* devait et voulait être *juste,* c'est-à-dire *agir* en toutes choses conformément à la volonté divine et *mériter* ainsi l'approbation et la récompense. Nous verrons bientôt comment il y réussissait. L'Évangile nous enseigne (chose toute nouvelle au gré de la science du temps) que cette justice, ou cet état moral conforme à la volonté de Dieu et sûr de son approbation, est produit et acquis par la *foi,* élément de vie, principe d'action tout différent des mobiles qui dirigent les hommes de ce monde. On peut encore dire que la justice de Dieu, opposée à la justice humaine ou légale, est ainsi appelée parce qu'elle s'obtient par lui, par son secours, et parce qu'elle seule est parfaite ou peut du moins le devenir.

Les mots : *pour la foi,* (pour les croyants, chap. III, 22), n'introduisent aucune idée nouvelle dans le texte. Ils répètent le fait principal d'après un autre point de vue. La justice de Dieu était d'abord désignée comme la conséquence *de* la foi ; ici il est dit qu'elle est communiquée ou assurée *à* la foi. Or, la *vie* bienheureuse et éternelle étant promise au juste, il sera vrai de dire que celui-là seul l'obtiendra qui, par la foi, aura acquis la justice, celle-ci ne pouvant être acquise autrement. L'apôtre trouve cette vérité exprimée dans un passage du prophète Habacuc (chap. II, 4),

en l'interprétant comme nous l'avons fait dans notre traduction. (Ailleurs, Hébr. X, 38, la ponctuation est autre, et par suite le sens est différent.)

La thèse de l'apôtre est donc celle-ci : C'est par la foi seule que s'obtiennent la justice et le salut. Pour établir cette thèse, il commence par proclamer l'universalité du péché, dont aucun homme n'est exempt, et il en tire la conséquence qu'aucun non plus n'a de titre à faire valoir pour revendiquer le bénéfice des promesses de Dieu.

18 Car c'est la colère de Dieu qui se révèle du haut du ciel contre
toute impiété et iniquité des hommes, qui étouffent la vérité par
l'iniquité, puisque ce qui peut se savoir de Dieu est à leur portée,
Dieu le leur ayant fait connaître. Car ce qui est invisible en lui,
savoir sa puissance éternelle et sa divinité, se révèle à l'œil de
l'intelligence par ses œuvres, depuis la création du monde; 21 de
sorte qu'ils sont inexcusables, puisque, tout en connaissant Dieu,
ils ne l'ont point glorifié, ni remercié; mais ils se sont laissé
entraîner dans de vaines spéculations, et leur cœur inintelligent a
été plongé dans les ténèbres : se disant sages, ils se sont adonnés
à des folies, et ont mis à la place de la gloire du Dieu éternel, des
images d'hommes mortels et d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles.

I, 18-23. La vraie justice et la véritable vie sont révélées par l'Évangile de la foi ; hors de là, rien ne peut se révéler au monde, dans son état présent, si ce n'est la *colère* de Dieu. Le v. 18 forme donc l'antithèse naturelle du v. 17 : c'est la situation de fait, l'état de nature, opposé à l'état de grâce, à la situation promise. Le monde entier est plongé dans le péché et n'a donc à attendre de la part de Dieu que les effets de sa justice sévère. Or, ce monde se composait, du temps de Paul, de deux classes d'hommes, séparés les uns des autres par leurs croyances, leurs institutions, leurs mœurs, leurs prétentions et leurs préjugés : les païens et les Juifs. Il importait à l'apôtre d'établir avant tout que cette division, qu'il reconnaît comme très-légitime à tous égards, n'impliquait pas une diversité quant au caractère moral ou au rapport avec Dieu qui en est la conséquence.

Il commence par les païens. Les païens sont pécheurs : c'est ce que les Juifs ne contestaient point, puisqu'ils les appelaient vulgairement de ce nom (Gal. II, 15. 1 Cor. VI, 1. Matth. XXVI, 45.

Luc VI, 32 ss. Luc XXIV, 7). Paul aurait donc pu s'épargner la peine de prouver ce premier fait. Mais il y insiste pour plusieurs raisons. D'abord on pouvait dire que les païens, n'ayant pas reçu de révélation comme les Juifs, étaient excusables s'ils manquaient au devoir. A cela il est répondu que la *vérité* (c'est-à-dire ici la connaissance de Dieu et de sa volonté) ne leur était pas cachée. Ils avaient pour cela la contemplation de la nature et la voix de la conscience (chap. II, 14). *Ce qui peut se savoir* sur le compte de Dieu, cette notion populaire et suffisante pour le commencement, qu'il est un être suprême, tout-puissant, sage et saint, ils ne l'ignoraient pas ; elle était *mise à leur portée* par les soins du créateur même. Mais ils l'ont *étouffée*, comprimée, voilée, déracinée par l'*iniquité*. C'est le mal moral, le péché, la mauvaise passion qui a obscurci leur intelligence et qui les a entraînés à de *vaines spéculations*, c'est-à-dire à se faire une religion absurde, imaginaire, s'occupant d'êtres fantastiques et sans réalité ; et ces spéculations, décorées du beau nom de *sagesse*, de philosophie, n'ont abouti qu'à des *folies*, des contes ou fables absurdes, des pratiques superstitieuses, entre autres à l'adoration des images, égarement à la fois ridicule et déplorable. (Les deux *puisque* (v. 19 et 21) justifient l'assertion que la colère de Dieu peut et doit frapper le paganisme.)

24 C'est pour cela aussi que Dieu les a livrés à l'impureté, selon les convoitises de leurs cœurs, de manière à laisser déshonorer leurs corps par eux-mêmes, pour avoir remplacé la vérité de Dieu par le mensonge, et adoré et servi la créature au lieu du créateur, lequel soit béni éternellement, amen ! C'est pour cela que Dieu les a livrés à des passions honteuses ; car leurs femmes ont remplacé l'usage naturel par celui qui est contre la nature ; de même les hommes, abandonnant l'usage naturel de la femme, se sont embrasés de convoitise les uns envers les autres, commettant l'infamie hommes avec hommes, et recevant ainsi sur eux-mêmes la récompense due à leur égarement. 28 Et comme ils n'ont pas jugé à propos de s'attacher à Dieu par l'intelligence, Dieu les a livrés à leur sens pervers, de manière qu'ils pratiquent tout ce qu'ils ne doivent pas faire ; ils sont remplis de toute espèce de vices, de méchanceté, d'avidité et de malice, pleins d'envie, de meurtre, de discorde, de fraude, de mauvaise foi ; ils sont délateurs, calomniateurs, blasphémateurs, insolents, orgueilleux, présomptueux, ingénieux au mal, rebelles aux parents, sans intelligence, sans fidélité, sans affection, sans miséri-

corde; et bien qu'ils connaissent la loi de Dieu, qui condamne à la mort ceux qui font de pareilles choses, non seulement ils les font, mais ils approuvent ceux qui les pratiquent.

I, 24-32. Avec l'inexcusable égarement de l'intelligence, marche de front, dans la société païenne, une dépravation morale plus déplorable, plus odieuse encore. Elle en est à la fois la conséquence naturelle et la juste punition. Dieu les y a *livrés*; il n'a pas seulement laissé venir les choses qu'il ne pouvait pas empêcher; sa volonté était que les causes produisissent leurs effets (v. 24, 26, 28), et que les coupables en vinssent à combler leur mesure. On n'accusera pas l'apôtre d'avoir employé des couleurs trop sombres pour la description de l'état moral de son siècle. La littérature classique de l'époque, dans tous ses tableaux de mœurs, peut servir de commentaire à notre passage et le confirmera de tous points. Le paganisme était arrivé à un état de décomposition qui constatait sa mort, à une époque où il affectait encore de dominer le monde de l'esprit. Il ne s'agit pas ici de rechercher les exceptions pour amoindrir l'effet de la peinture. Ces exceptions mêmes sont des témoignages à charge.

L'auteur s'arrête d'abord et plus longtemps aux vices les plus hideux du paganisme, à ceux que le judaïsme avait su écarter de son sein, ou qui du moins ne jouissaient pas chez lui du bénéfice de l'indifférence. C'est à ces vices que nous rapporterons tous les termes peu ou point voilés des v. 24, 26, 27. L'énumération des versets suivants est plus rapide et plus variée et change plusieurs fois de construction syntactique dans le grec, ce que nous avons cherché à effacer dans la traduction. Nous ne ferons ici qu'un petit nombre d'observations de détail :

Vers. 25. La *vérité* et le *mensonge*, c'est le monothéisme et l'idolâtrie polythéiste. — Vers. 27. La honte des crimes contre nature est représentée comme la *récompense* de l'ignorance volontaire à l'égard de Dieu. L'homme qui peut aller jusqu'à adorer la matière, doit finir par s'abrutir lui-même et par ne plus vivre que pour assouvir ses appétits les plus grossiers. Dans les v. 28 et 31, la traduction a dû effacer plusieurs jeux de mots, pour lesquels il ne s'offrait pas d'équivalent en français. Le mot que nous avons rendu par *blasphémateurs* (v. 30) signifie proprement en grec *maudits de Dieu*, ce qui n'est pas un vice à mettre au nombre des autres. Il faut supposer que Paul lui a donné le

sens actif, soit par erreur, soit par suite d'un idiotisme provincial. On trouvera des énumérations analogues Gal. V, 19. 1 Tim. I, 9. 2 Tim. III, 2.

Le morceau se termine par une idée profondément vraie. Il y a quelque chose de plus immoral encore que le vice en lui-même, qui peut être l'effet de la faiblesse ou d'une mauvaise éducation : c'est l'approbation consciente et réfléchie du vice, le besoin ou l'essai de le justifier, l'érection du fait en théorie. Et c'est bien à cela que le paganisme était arrivé.

1 Tu es donc inexcusable, toi qui condamnes les autres, qui que
tu sois ; car en condamnant les autres, tu te condamnes toi-même,
puisque, tout en condamnant, tu fais les mêmes choses. Et nous
savons que le jugement de Dieu ne manquera pas de frapper ceux
qui font de telles choses. Penses-tu donc, toi qui condamnes ceux
qui les font et qui les fais toi-même, que tu échapperas au jugement
de Dieu ? 4 Ou bien fais-tu si peu de cas de sa riche bonté, de sa
patience, de sa longanimité, oubliant que cette bonté de Dieu doit
te conduire à la repentance ? Mais par ton endurcissement et par
l'impénitence de ton cœur, tu t'amasses un trésor de colère, pour
le jour terrible où se manifestera le juste jugement de Dieu, qui
rendra à chacun selon ses œuvres : la vie éternelle à ceux qui, par
la persévérance dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur
et l'immortalité ; à ceux qui par des intrigues s'opposent à la vérité
et se laissent aller à l'iniquité, la colère et la réprobation. 9 Malheur
et angoisse sur l'âme de tout homme qui fait le mal, sur le Juif
d'abord, ainsi que sur le païen ! Gloire, honneur et paix à quiconque
pratique le bien, au Juif d'abord, ainsi qu'au païen !

II, 1-10. Dans le morceau précédent, l'apôtre avait parlé exclusivement des païens. Ici il n'est pas aussi clair, à première vue, qu'il passe aux Juifs. Ce n'est qu'au v. 17 qu'il leur adresse la parole directement, et à la fin du texte que nous venons de transcrire, il semble ne les introduire qu'en passant. Tout de même ce texte tout entier n'aurait pas de sens, si les Juifs n'étaient pas, dès la première ligne, le point de mire de la polémique de l'auteur. Mais ce n'est point par inadvertance ou par maladresse qu'il aurait oublié de les désigner plus clairement, de manière qu'il a pu en résulter une certaine obscurité. Au contraire, nous devons admettre qu'il en a agi ainsi à dessein, et qu'il voulait amener indirectement les Juifs à se reconnaître coupables, et à

prononcer leur propre arrêt avant qu'il eût besoin de le formuler lui-même.

Les païens, dit-il, sont pervers et plongés dans le vice. C'est un fait reconnu, et que les Juifs du moins ne contestent pas. De ce côté l'arrêt est prononcé et l'apôtre ne prétend pas le réformer. Mais celui qui le prononce, et qui, par conséquent, n'appartient pas à la même portion de l'humanité (et ce ne peut être que le Juif), est-il donc sans tache et sans péché? Est-ce que les vices qu'on condamne d'un côté sont donc absolument inconnus de l'autre? En se hâtant de condamner le pécheur du dehors, ne prononce-t-on pas en même temps l'arrêt contre soi-même? Et cette condamnation n'est-elle pas d'autant plus téméraire, qu'on sait mieux ici ce qui attend le pécheur, qu'on a moins encore que les autres l'excuse de l'ignorance, et qu'on doit savoir que la patience de Dieu, qui ménage au pécheur les moyens de se convertir, accumule sur sa tête la colère du juge, s'il n'en profite pas?

Dans tout ceci, il convient de ne pas perdre de vue que Paul oppose, non un individu à un autre (où à la rigueur le niveau moral pouvait être différent), mais classe à classe, catégorie à catégorie. Il ne pouvait ni ne voulait nier que tel Juif était meilleur que tel païen, que peut-être tel païen valait mieux que tel Juif. Ce qu'il veut établir, c'est que la qualité de Juif n'est pas, au point de vue de la valeur morale, une garantie ou un privilége. *Les* Juifs qui condamnent *les* païens comme pécheurs ne sont pas moins pécheurs eux-mêmes, pris dans leur ensemble; ils sont par conséquent tout aussi dignes de réprobation, voire moins excusables, parce qu'ils connaissaient mieux la volonté de Dieu.

La seule difficulté apparente provient de la particule *donc*, par laquelle le morceau débute. C'est que l'auteur anticipe sur les faits qu'il va exposer plus loin, et en tire d'avance la conclusion. Il faut donc simplement mettre cette particule en rapport direct avec la fin du premier verset.

Le Juif, en se préoccupant trop des priviléges de sa race et affectant de regarder le païen comme un être dégradé et déshérité, n'est que trop enclin à se faire illusion sur sa propre valeur. Il n'éprouve pas la nécessité de travailler à son amélioration propre, et continue ainsi, autant par ce qu'il fait, que par ce qu'il ne fait pas, à amasser contre lui, comme qui dirait, un *trésor*, une provision de colère divine, qui ne manquera pas de l'accabler au

jour du jugement. La règle de la justice de Dieu est invariablement la même pour tous, sans distinction de personnes et de peuples : A chacun selon ses œuvres (v. 6)! Ce principe, énoncé une première fois d'une manière absolue, est ensuite analysé (v. 7, 8), relativement aux deux éléments qu'il renferme, selon l'alternative de récompense ou de peine qu'il implique; enfin il est proclamé une seconde fois (v. 9, 10), non pas par une répétition oiseuse, mais pour introduire, d'une manière très-significative, le nom même des *Juifs*, jusqu'ici sous-entendu, et laissé à deviner par ceux dont la conscience n'était point insensible aux avis salutaires. Le Juif est mis en première ligne (chap. I, 16), autant parce que tout le discours s'adresse à lui de préférence, que parce que sa position est plus éminente, sa responsabilité plus grande et ses devoirs plus clairement articulés.

[11] Car Dieu n'a pas égard aux personnes : ceux qui auront péché indépendamment de la loi, périront aussi indépendamment de la loi, et ceux qui auront péché sous la loi, seront condamnés par la loi. Car ce ne sont pas ceux qui entendent la loi qui sont justes devant Dieu, mais ce sont ceux qui la mettent en pratique qui seront déclarés justes. [14] Car si les païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que la loi demande, ils sont, sans avoir la loi, une loi pour eux-mêmes, et, en tant que leur conscience en rend témoignage, et que leurs pensées s'accusent et s'excusent tour à tour, ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, au jour où, selon l'Évangile que je prêche, Dieu jugera par Jésus-Christ ce qu'il y a de caché dans l'homme.

II, 11-16. Non, malgré le préjugé universellement répandu dans la société juive, il n'y a pas d'acception de personnes auprès de Dieu. Le juge suprême n'a pas deux poids et deux mesures pour les diverses races de la famille humaine. Sans doute les Juifs, qui ont reçu une loi spéciale et positive, ne sont pas placés dans les mêmes conditions que les païens qui ne l'ont pas; mais ce fait, à lui seul, ne constitue pas le motif du jugement à intervenir. Car évidemment il ne suffit pas de connaître son devoir, d'*entendre* lire des textes à la synagogue, pour être ce que Dieu veut qu'on soit; il faut agir, accomplir, *pratiquer*. C'est à cette condition seule qu'on peut être reconnu et *déclaré* juste.

Or, cette condition est la même pour les deux portions de l'humanité. Chacun sera jugé d'après les moyens qu'il aura eus

de faire son devoir, et d'après la manière dont il les aura employés. Le païen pécheur sera jugé comme tel, non en vertu de la loi juive, mais de cette loi éternelle et primordiale qui a mis dans un rapport intime l'acte et son effet (chap. I, 31), de la loi naturelle ; le Juif aura une loi plus sévère à redouter, parce qu'elle est plus explicite.

L'apôtre s'arrête un moment encore à cette loi naturelle gravée dans la conscience des hommes, et qui leur permet de suivre la volonté de Dieu sans qu'ils aient une loi ou instruction positive et extérieure. *Ils sont une loi pour eux-mêmes;* cela veut simplement dire qu'ils en trouvent une en eux-mêmes, laquelle, si tant est qu'elle soit écoutée, peut leur faire accomplir spontanément, sans prescription officielle, ce qui est demandé aux Juifs par leur loi mosaïque. En *théorie*, il n'est donc pas dit que l'homme ne peut absolument que pécher; que sa nature est tellement corrompue, que sa *conscience* même ne parle plus. Au contraire, elle parle toujours, et ne cesse de *rendre témoignage*, elle soulève un conflit intérieur entre les différentes tendances de notre nature, qui *s'accusent et s'excusent tour à tour*, selon que les bons ou les mauvais penchants ont le dessus, et ce fait incontestable prouve que la loi de Dieu est réellement écrite dans le cœur de l'homme. Cette preuve est chose essentielle au jour du jugement, parce qu'elle atteste que ce jugement n'est pas inique. D'après cette combinaison des idées, il est inutile de mettre les v. 14 et 15 en parenthèse. Les théologiens auraient bien fait de méditer ce passage avant de formuler leurs théories sur le péché originel.

[17] Mais si toi tu te targues du nom de Juif, si tu te reposes sur la loi, si tu te fais gloire de ton Dieu, si tu connais sa volonté, si, instruit par la loi, tu sais apprécier la valeur relative des choses, si tu te fais fort d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le directeur des ignorants, le maître de ceux qui sont encore enfants, comme ayant dans la loi la norme de la science et de la vérité..... [21] toi donc, qui prétends instruire les autres, pourquoi ne t'instruis-tu pas toi-même? toi, qui prêches contre le vol, tu le pratiques? toi, qui parles contre l'adultère, tu t'en rends coupable? toi, qui as en abomination les idoles, tu commets des sacriléges? toi, qui te prévaux de la loi, tu outrages Dieu en la transgressant? Oui, comme dit l'Écriture, *le nom de Dieu est déshonoré parmi les païens à cause de vous!*

II, 17-24. Après avoir revendiqué, hypothétiquement, pour les païens la possibilité de faire la volonté de Dieu, l'apôtre pose, affirmativement, la culpabilité des Juifs. Il va sans dire que ces deux thèses doivent aboutir à assigner aux deux catégories d'hommes la même position en face de Dieu. L'hypothèse favorable ne sera pas refusée aux Juifs; l'affirmation défavorable frappe aussi les païens.

La construction de ce morceau n'est pas parfaite. L'auteur commence par un *si*, auquel rien ne répond dans la suite. Cependant sa pensée est on ne peut plus claire, et les copistes n'auraient pas dû changer le texte, en remplaçant le *si* par *vois* !

La première partie (v. 17-20) peint à merveille les prétentions de l'orgueil national des Juifs, prétentions si peu justifiées par la moralité de leurs actes. Les expressions choisies par l'apôtre sont très-pittoresques : Le *nom* même de Juif est un titre auprès de Dieu ; la simple possession de la loi est un lit de *repos* sur lequel on s'étend avec complaisance, sans songer au travail; la conviction de l'existence d'un seul Dieu est un sujet de *gloire*, comme si celui qui la possède y avait un mérite personnel ; la *connaissance* purement théorique des commandements passe pour une vertu; l'appréciation de la *valeur relative* (différente) de mille détails, compris dans les prescriptions lévitiques et rabbiniques, valeur en tout cas minime, temporaire, symbolique, est élevée à la dignité d'une haute science; et avec tout cela, le Juif, sans être meilleur moralement, prétend instruire le monde entier qu'il regarde avec pitié. Mais de tous ces mots, celui de *norme* est le plus significatif. Le Juif prétend avoir dans sa loi la forme adéquate, immuable, régulatrice, de tout ce qui tient à la vérité et à la justice. Rien de plus, rien de moins, rien autrement. C'est bien la prétention de tous ceux qui adorent la lettre et n'ont point l'esprit, et nous en connaissons qui ne sont pas de la Synagogue.

Et avec toutes ces prétentions où est donc la vertu ? Il n'y a pas un seul vice dont les Juifs ne se rendent coupables tout autant que les païens. Il y en a qui équivalent à l'idolâtrie même. Car il y a des péchés directement anti-religieux, de véritables sacriléges, même chez ceux qui se glorifient d'avoir vaincu toute velléité de polythéisme. La sainteté de Dieu, de sa parole, de son temple, peut être profanée autrement encore que par des sacrifices faits aux faux dieux. Ainsi Dieu est outragé à la fois par la

transgression même et par la mauvaise réputation qu'on se faisait au dehors. L'antipathie générale des païens pour les Juifs pouvait être outrée et injuste à plus d'un égard, elle n'était pas tout à fait sans fondement et, pour autant qu'elle était fondée, c'est sur Dieu même qu'elle retombait par la faute de ceux qui la provoquaient. (Le passage cité se lit dans la traduction grecque d'Ésaïe LII, 5.)

[25] La circoncision est chose utile, oui, tant que tu observes la loi;
mais si tu la transgresses, la circoncision est comme si elle n'y était
pas. Si donc celui qui n'est point circoncis observe les commande-
ments de la loi, ne sera-t-il pas réputé circoncis, tout incirconcis qu'il
est? Et celui qui est naturellement incirconcis, mais qui accomplit
la loi, ne te condamnera-t-il pas, toi qui la transgresses, malgré la
lettre et la circoncision? [28] Car le vrai Juif n'est pas celui qui l'est
extérieurement, et la vraie circoncision n'est pas celle qui est appa-
rente dans la chair : mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement;
la circoncision, c'est celle du cœur, celle qui se fait en esprit et
non selon la lettre. C'est un tel homme qui est approuvé, si ce
n'est des hommes, du moins de Dieu!

II, 25-29. On sait quelle importance les Juifs attachaient à la circoncision, et combien peu ils songeaient à ce qu'elle devait n'être que le symbole d'un rapport moral et religieux avec Dieu. Le païen était réputé impur par cela seul que ce signe lui manquait. C'est contre cette manière de voir que Paul proteste ici. La circoncision, dit-il, n'a aucune valeur propre, tant qu'elle n'est qu'une opération faite sur le corps; l'absence de la circoncision, considérée en elle-même, ne constitue aucun défaut. Au contraire, l'homme non-circoncis, qui fait la volonté de Dieu, *condamne* le circoncis qui ne la fait pas, c'est-à-dire qu'il est meilleur et que Dieu le préfère. C'est donc la pratique du devoir qui seule décide de la valeur morale de l'homme et non un signe extérieur qui ne constate que la nationalité.

Paul n'entend pas rejeter purement et simplement un usage consacré par la parole de Dieu. Oui, dit-il, il y a un avantage à être circoncis, à être membre d'un peuple mieux instruit dans les voies de Dieu, privilégié à tant d'égards par les révélations qu'il a reçues; mais évidemment cet avantage est contrebalancé par une plus grande responsabilité et, en fin de compte, c'est toujours

le rapport avec la loi, et non celui avec le signe, qui fait la base du jugement de Dieu.

[1] Quelle est donc la prérogative du Juif, ou quelle est l'utilité de la circoncision? Elle est grande à tous égards. Car il y a d'abord, que les oracles de Dieu leur ont été confiés. Quoi donc! Si quelques-uns ont manqué de foi, leur manque de foi annulera-t-il la foi de Dieu? Impossible! Il faut que Dieu soit véridique, tous les hommes dussent-ils être menteurs; ainsi qu'il est écrit : «*Il faut que tes paroles soient reconnues justes et que tu gagnes ton procès quand on te juge!*» [5] Mais étant donné que notre injustice met en relief la justice de Dieu, qu'en conclurons-nous? Dieu sera-t-il injuste en laissant agir sa colère? (Je parle à la façon des hommes!) Impossible! Autrement, comment Dieu jugerait-il le monde? Car si, par le fait de mon manque de foi, la véracité de Dieu apparaît d'autant plus glorieuse, pourquoi serais-je donc puni comme pécheur? Pourquoi ne ferais-je pas le mal afin qu'il en résulte du bien, comme on m'en accuse faussement, et comme certaines gens prétendent que j'enseigne? Malheur à ceux qui raisonnent ainsi!

III, 1-8. La discussion précédente avait abouti à mettre les Juifs et les païens sur la même ligne : de fait, en les déclarant pécheurs, les uns comme les autres; en théorie, en faisant dépendre la valeur morale de tous les hommes de quelque chose qui était à la portée de tous également, et non de ce qui avait été l'apanage des Juifs seuls. Une pareille conclusion devait étonner, dérouter, choquer ceux qui, dès leur enfance, avaient été imbus de l'idée qu'Israël avait été mis en possession d'un privilége inappréciable et imprescriptible, et de titres au salut, dont le raisonnement de l'apôtre semblait contester la validité. Celui-ci, à moins de vouloir refuser toute espèce de valeur à la révélation positive, devait donc expliquer sa pensée de manière à écarter une pareille interprétation.

Il affirme donc que le judaïsme, représenté extérieurement par le symbole de la circoncision, conserve des prérogatives et des avantages qui n'ont point été accordés aux nations restées étrangères à l'alliance basée sur la loi du Sinaï. Il se proposait sans doute d'énumérer ces avantages, puisqu'il commence par dire : *d'abord*, mais il s'arrête pour le moment à un premier fait, qui était d'une importance majeure pour la suite de son argumentation, et il perd de vue l'engagement pris, par l'emploi même de

cet adverbe, de continuer l'énumération. Il y reviendra cependant beaucoup plus bas (chap. IX, 4, 5).

Ce premier fait, c'est l'existence même, entre les mains des Juifs, et des Juifs seuls, d'un code authentique de la révélation ; c'est que ce précieux dépôt leur a été *confié* exclusivement, et qu'ils possèdent ainsi un moyen sans pareil, non-seulement de connaître la volonté de Dieu et leurs devoirs, chose qui n'est point refusée aux païens, mais de comprendre, dans leur ensemble, les desseins et les voies de Dieu, et les destinées glorieuses qu'il réserve à l'humanité si elle veut se laisser guider par lui. En d'autres termes, s'il est vrai que les conditions morales du bonheur ont été mises à la portée de tous les mortels indistinctement, par le moyen de la conscience, l'intelligence des choses religieuses, la connaissance plus approfondie de la marche providentielle du gouvernement du monde, n'a été déposée que dans l'Écriture. Nous verrons bientôt combien Paul se prévaut de ce fait pour démontrer la vérité de l'Évangile, tel qu'il la concevait et la prêchait. Cette vérité n'aurait point été comprise en dehors de sa liaison avec les révélations préparatoires (Jean IV, 22).

Mais il y a autre chose encore dans ce premier privilége : la révélation écrite ne contient pas seulement une instruction, elle contient aussi une promesse. Il s'agit de la promesse de salut faite à la race d'Abraham. Eh bien, dit l'auteur, cette promesse aussi est un fait acquis ; Dieu la ratifiera ; il ne se dira pas dégagé de sa parole, par la raison qu'un *certain nombre*, d'entre les personnes auxquelles elle avait été donnée, en perdent le bénéfice par leur propre faute. La promesse avait été faite non à tel individu, mais au *peuple ;* tant que le peuple subsiste, n'importe le nombre d'hommes restés fidèles aux conditions de l'alliance, la parole de Dieu subsiste aussi. Il y a plus : elle subsistera, Dieu ne pouvant se dédire, lors même que tous viendraient à manquer à la leur ; en d'autres termes : avant que Dieu manque à la sienne, plutôt tous les hommes, jusqu'au dernier, auront été menteurs. (A ce propos, l'apôtre cite quelques paroles détachées du Psaume LI, 6.) Il y a dans cette partie du raisonnement une espèce de jeu de mots, ou plutôt une substitution d'idées favorisée par la synonymie de l'expression grecque. Du côté de Dieu, les termes employés expriment l'idée de la *fidélité* à la parole donnée, de la véracité ; du côté des hommes, il y a positivement une allusion au refus d'adhérer à la *foi* évangélique. Nous avons tenu à nous

servir partout du même mot, de peur de rendre l'argumentation moins serrée.

Cette argumentation l'est même au point de devenir un peu obscure, et il importe beaucoup, pour la bien comprendre, de ne pas perdre de vue que le dernier but de Paul est d'amener les Juifs à reconnaître que, même pour eux, il n'y a de salut que dans la foi. Ce but, il espère ici l'atteindre en réduisant à l'absurde tout faux raisonnement, par lequel le scolasticisme judaïque aurait pu croire échapper à la conséquence de celui de l'apôtre.

Voici la liaison logique des idées : La fidélité (ou selon une expression hébraïsante : la *justice*) de Dieu subsiste, malgré l'infidélité (l'*injustice*) des hommes ; celle-ci fait même ressortir davantage la première, elle la rehausse, la fait briller d'un plus grand éclat. Est-ce à dire que Dieu, qui ne peut que gagner à la comparaison, a tort de se fâcher de l'injustice des hommes et de les punir ? qu'il devrait être très-content de ce qu'on lui fournit l'occasion de se montrer dans toute sa grandeur ? Parler ainsi, ce serait certes une grande absurdité. Car en partant d'un pareil principe, on enlèverait à Dieu ses droits de juge ; on saperait par la base l'ordre moral du monde. Non, la responsabilité individuelle doit subsister, et le Juif doit savoir que Dieu n'abdique point ses droits de juge, relativement aux *individus*, tout en maintenant la promesse donnée à la *nation*. On remarquera que les termes de *justice* et d'*injustice*, tout en étant plus larges que ceux de *fidélité*, *véracité*, *manque de foi*, ne doivent au fond que remplacer ces derniers, bien qu'ils généralisent l'application du principe. Ensuite il ne faut pas se méprendre sur les intentions de l'apôtre quand il semble formuler ses questions en son propre nom ; il a soin de dire qu'il parle *à la façon* des hommes, qu'il se met au point de vue d'une logique qui se fourvoie ; il déclare d'avance que ce raisonnement est impossible, inadmissible, et il termine en le condamnant solennellement. En effet, quel autre jugement pourrait-on porter sur le raisonnement d'un Juif qui dirait : Dieu a fait la promesse que j'obtiendrai le salut : il n'y aurait pas de gloire pour lui à tenir sa parole, si ma manière d'agir l'y obligeait. Si, au contraire, je ne fais pas ce qu'il me demande, sa gloire sera d'autant plus grande s'il maintient, lui, ses dires, et il devra plutôt me récompenser que me punir ! Eh bien, dit Paul, ce sont de pareilles absurdités qu'on a mises sur mon compte ! (Chap. VI, 1.)

9 Qu'est-ce donc à dire? Avons-nous quelque prétexte à faire
valoir? Pas du tout! Car nous avons commencé par établir que tous,
les Juifs tout aussi bien que les païens, sont sous l'empire du péché,
ainsi qu'il est écrit: *Il n'y a pas de juste, pas un seul. Nul n'est
intelligent, nul ne cherche Dieu. Tous se sont fourvoyés et cor-
rompus. Il n'y en a pas un qui fasse le bien, pas un seul. C'est
un sépulcre béant que leur gosier; ils se servent de leurs langues
pour tromper, et le venin de l'aspic est sous leurs lèvres. Leur
bouche est pleine de malédiction et de fiel. Leurs pieds sont prompts
quand il s'agit de verser du sang. La ruine et le malheur sont
dans leurs chemins, et le chemin de la paix, ils ne le connaissent
pas. La crainte de Dieu, ils n'y ont pas égard....* 19 Or, nous
savons que tout ce que la loi dit, elle le dit à ceux qui sont soumis
à la loi, afin que toute bouche se taise, et que le monde entier soit
reconnu coupable au gré de Dieu. C'est que, en face de lui, aucun
mortel n'est justifié par les œuvres de la loi: car ce qui vient par
la loi, c'est la connaissance du péché.

III, 9-20. Après avoir écarté l'objection des Juifs, qui pouvaient se croire meilleurs que les païens, par suite de leur rapport théocratique avec Dieu, l'apôtre revient aux faits établis dans les deux premiers chapitres et les résume de manière à se préparer la transition à sa thèse principale (chap. I, 16, 17). Il demande si le Juif a quelque *prétexte* à faire valoir, pour revendiquer une place différente de celle qui revient au païen, d'après son propre avis? En disant *prétexte*, l'auteur insinue que, dans sa pensée, ce serait en tout cas une illusion, un titre mal fondé. (La traduction ordinaire: une *prérogative*, est inadmissible; l'auteur, dans ce cas, se contredirait lui-même, v. 1, 2). Eh bien, un pareil prétexte n'existe point. Il a été constaté que la culpabilité (l'état de péché) est générale, et pour ne laisser aucun doute à ce sujet, il cite une série de passages de l'Écriture (Ps. XIV, 1 ss.; V, 10; X, 7; XXXVI, 2; CXL, 4. És. LIX, 7), qui proclament le fait allégué et le sanctionnent de leur autorité irréfragable.

A l'égard de ce genre de démonstration nous devons faire une remarque générale. Personne aujourd'hui, grâce à l'influence incontestée de la pensée évangélique, ne prétend révoquer en doute le fait de l'universalité du péché; mais autre chose est la question de savoir si ce fait est prouvé par des lambeaux de textes, recueillis au hasard dans l'Ancien Testament. En y regardant de près, pas un de ces textes ne dit ce que notre auteur lui

fait dire ici. Sans compter que, dans la plupart des cas, les écrivains hébreux, et surtout les psalmistes, ont entendu parler des païens et non des Juifs, dans les poésies auxquelles les passages en question sont empruntés, il y a lieu de rappeler que ces mêmes auteurs, en tout cas, s'exceptent toujours eux-mêmes, quand ils déclament ainsi contre les méchants. Toujours ils distinguent deux catégories d'hommes, dont l'une peut former l'immense majorité, mais dont l'autre existe aussi très-réellement. Nous devons donc nous demander comment Paul a pu croire que sa démonstration ainsi faite serait suffisamment solide. Voici comment nous nous expliquons son raisonnement, ou plutôt comment il nous l'explique lui-même : 1° Les textes se servent du mot *tous*, en parlant de la perversité des hommes ; 2° or, nous n'avons pas besoin de preuves scripturaires pour établir la corruption des païens ; c'est là un fait admis ; 3° donc ce *tous* implique les Juifs ; 4° cela est d'autant plus sûr que l'Écriture a été faite pour les Juifs seuls, c'est donc à eux qu'elle parle, ici comme partout ; 5° enfin, la chose essentielle, c'est que celui qui parle dans ces textes, n'est ni David, ni Ésaïe, mais le saint esprit qui se trouve ainsi placé en face de *toute* l'humanité, et ce n'est pas tel homme qui parlerait seulement des *autres* hommes.

Il résulte de tout cela (c'est la conclusion de l'auteur) que *toute bouche doit se taire*, c'est-à-dire que les Juifs aussi n'ont rien à faire valoir pour se faire exempter de cette commune réprobation, et que le *monde entier* (les Juifs tout aussi bien que les païens) est dans la position d'un coupable traduit devant le juge, *au gré* de Dieu, lequel a fait lui-même cette déclaration par la bouche de ses prophètes.

Il en résulte, en second lieu, qu'il ne saurait être question d'hommes quelconques (de Juifs tout aussi peu que de païens), qui seraient dans la position d'un innocent (d'un *juste*) auquel le juge aurait à rendre un arrêt de non-lieu, voire à décerner une récompense ; puisque aucun ne fait les œuvres que *sa* loi (naturelle ou positive) lui a commandées.

Voilà le *point de départ* historique et anthropologique de la théologie de l'Évangile, d'après Paul. C'est à cette situation de *fait* qu'il va maintenant opposer le tableau de la situation de *droit*, nous voulons dire de celle qui est fondée sur la dispensation nouvellement révélée et dont Christ est le centre. Mais en passant il glisse encore un mot dans sa phrase, un mot provisoirement

étranger à son argumentation présente : Ce qui vient par la loi, ce n'est pas la justification comme les Juifs se l'imaginent, c'est seulement la *connaissance du péché*. Cela n'est dit ici que par forme de parenthèse ; l'auteur y reviendra plus tard.

[21] Mais maintenant il a été révélé une justice de Dieu indépendante de la loi (bien que la loi et les prophètes en parlent), la justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ, pour tous et sur tous ceux qui ont la foi. Car il n'y a point de distinction : tous ayant péché et étant ainsi privés de la gloire de Dieu, c'est gratuitement qu'ils sont acceptés comme justes, par sa grâce, au moyen de la rédemption qui s'est faite par le Christ Jésus, que Dieu a destiné à être une victime de propitiation (moyennant la foi) par son sang, afin de montrer sa justice (Dieu, dans son indulgence, laissant passer les péchés antérieurs), à l'effet, dis-je, de montrer sa justice dans le temps présent, de manière à être juste, tout en déclarant juste celui qui l'est par la foi.

III, 21-26. Après avoir suffisamment établi que la *justice*, c'est-à-dire l'approbation de Dieu, ne s'obtient pas par les œuvres commandées par la *loi* (naturelle ou mosaïque), par la simple et seule raison que personne ne les accomplit, l'apôtre arrive à exposer la thèse fondamentale de son évangile, déjà indiquée d'avance, chap. I, 16, 17. A défaut de la justice légale, il y en a une autre que l'homme peut et doit s'approprier, une justice que déjà les textes de l'Écriture laissent entrevoir comme un fait compris dans les desseins éternels de Dieu, mais qui ne s'est pleinement révélé que dans ces derniers temps et qui forme la substance même de cette bonne nouvelle, prêchée par les missionnaires de Christ.

Ces quelques lignes comprennent donc ce qu'on peut appeler le résumé authentique de la théologie paulinienne, et c'est à ce point de vue que nous les avons analysées dans notre *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, liv. V, chap. 2.

Cette *justice*, la seule qui puisse mériter ce nom, en d'autres termes, cette condition religieuse et morale que Dieu approuve, et dont il veut bien tenir compte, à défaut de l'accomplissement rigoureux de tous les devoirs de détail, elle découle de la *foi*, elle en est l'effet, elle se trouvera chez tous ceux qui ont la foi, elle est *pour* eux, c'est-à-dire qu'elle leur est offerte et proposée comme

un but à atteindre, et elle est *sur* eux, c'est-à-dire qu'elle leur est imposée comme une condition indispensable de salut.

L'apôtre ne donne point de définition précise et régulière (théologique et scientifique) de la foi, ni dans ce passage ni plus loin. Cependant il en parle si souvent et à des points de vue si variés, qu'il n'est pas trop difficile de se rendre compte de sa pensée (*Hist. de la théol. chrét.*, liv. V, chap. 11), et sans vouloir anticiper sur les explications qui seront données accidentellement dans la suite de cette épître, nous pouvons dire dès à présent que la foi, d'après notre auteur, doit être essentiellement comprise comme une union personnelle, intime, mystique de l'homme et du Christ sauveur. Cela revient à dire que le salut est acquis à celui qui, cessant d'être ce qu'il a été naturellement, devient une nouvelle créature en renaissant en Christ et avec lui. (Voy. surtout chap. VI, 3 suiv.)

Ce fait, ou cette thèse fondamentale donne lieu à plusieurs observations importantes. D'abord il est à remarquer que cette nouvelle condition de salut est la même pour tous les hommes indistinctement, puisqu'ils se trouvent tous dans la même situation morale, dans le même rapport avec Dieu, c'est-à-dire dans celui d'un coupable en face de son juge. Les Juifs sont, à cet égard, sur la même ligne que les païens. La *gloire de Dieu*, c'est-à-dire la félicité promise aux justes, ils en sont privés, litt.: ils la *manquent*, ils ne l'obtiendront pas, malgré leur privilége d'avoir eu une loi positive, absolument comme les païens, qui n'ont point eu cet avantage.

En second lieu, il est évident que le salut offert indépendamment de la loi et des œuvres est *gratuit;* on ne peut pas le mériter par un acte qui aurait une valeur correspondante ; il ne se place pas en regard d'une série d'efforts couronnés de succès, et portant sur les exigences ou prescriptions d'un code quelconque. Car l'expérience a prouvé que par cette voie l'homme n'arrive jamais à satisfaire le Dieu législateur. Dès à présent donc la *grâce* prend la place de la *justice*, dans les procédés de Dieu. Le Dieu de justice n'aurait pu que condamner, le Dieu de grâce peut, non seulement pardonner le péché réel, mais encore octroyer à l'homme ce qui lui manquait.

Enfin, à côté de la grâce qui offre et de la foi qui accepte, il y a un troisième élément, le plus important de tous, puisque sans lui les deux autres resteraient stériles ou sans objet : c'est l'inter-

vention de Christ. Elle est caractérisée ici, provisoirement, de deux manières. L'acte de Christ est appelé une *rédemption*, et sa personne une *victime de propitiation*. Le premier terme, qui équivaut à celui de *rachat*, de délivrance moyennant une rançon payée, est appliqué tour à tour, dans les épîtres de Paul, à l'affranchissement de la servitude sous le péché, de celle sous la loi, et des peines encourues par le pécheur. S'il fallait choisir ici l'une de ces applications, exclusivement, c'est à la dernière que le contexte nous ramènerait de préférence, puisque l'apôtre mentionne expressément les *péchés antérieurs* de l'humanité, que Dieu veut *laisser passer*, dont il veut bien ne pas tenir compte comme juge. Nous disons de l'*humanité*, parce que Paul, dans toute son exposition, telle que nous l'avons vue jusqu'ici, retrace à grands traits ce que nous pourrions appeler une philosophie chrétienne de l'histoire, et non une étude anthropologique concernant un certain nombre d'individus.

Cette rédemption a été opérée par Christ (d'après le plan éternel de Dieu, auquel il est fait allusion incidemment, par l'emploi du verbe *destiner*), savoir *par son sang*, sa mort sanglante, à cause de laquelle il est représenté (ici et Éph. V, 2) comme une *victime*, telle que, d'après les rites mosaïques, on l'immolait pour obtenir le pardon des péchés, litt.: pour se rendre propice la divinité justement offensée. Nous verrons plus loin que le fait de la mort de Christ, qui occupe une place si prééminente dans la théologie apostolique, n'est point à considérer isolément, ni dans son rapport avec la volonté de Dieu seul (comme le fait la théologie scolastique), mais toujours dans sa liaison intime avec la foi de l'homme. La mort de Christ est la cause ou la source du salut, non point parce qu'elle a satisfait la justice vengeresse de Dieu, et soldé matériellement le compte de l'humanité, mais parce qu'elle offre à celle-ci un moyen de renouvellement qui n'existe pas ailleurs. Voilà pourquoi l'auteur a soin d'intercaler la mention de la foi, au milieu de la phrase qui parle de la victime et de son sang. Cette idée, qui n'est qu'ébauchée ici, sera reprise au chap. VI. Nous croyons qu'on méconnaît l'enchaînement des idées de l'apôtre en traduisant (sans parenthèse) moyennant la foi *en* son sang.

Le morceau se termine par une espèce de paradoxe. Entre la justice de Dieu, prise dans le sens vulgaire, et cette justice définie par l'Évangile, il y a, en quelque sorte, une contradiction. Le

Dieu *juste* ne peut que punir, puisqu'il n'a en face de lui que des coupables. Le Dieu de *grâce*, qui veut bien ne pas punir, reste juste malgré cela, et tout en acceptant comme justes des hommes qui ne le sont pas d'après leurs œuvres (seule base de la justice, au point de vue ancien ou légal), en ce qu'il leur offre, dans la foi, un moyen d'acquérir une justice à base différente, mais que lui veut bien considérer comme l'équivalent de l'autre. Ainsi Dieu est et reste juste dans le temps présent, tout en n'appliquant pas ce qui autrefois avait été la seule règle de sa justice.

27 Comment après cela quelqu'un se glorifierait-il ? Cela n'est plus possible ! Par le fait de quelle institution ? Serait-ce de celle des œuvres ? Non point, mais de celle de la foi ! Nous pensons donc que l'homme est accepté comme juste, en vue de la foi, indépendamment des œuvres de la loi. Ou bien Dieu serait-il seulement le dieu des Juifs ? N'est-il pas aussi celui des païens ? Oui, il est aussi celui des païens, puisque c'est un seul et même Dieu qui déclarera justes les circoncis, par suite de la foi, et les incirconcis, moyennant la foi aussi.

III, 27-30. Conséquence à tirer immédiatement de la thèse précédente. S'il est vrai qu'il n'y a pas de justice par les œuvres, mais seulement une justice par la grâce de Dieu, en d'autres termes, plus de justice propre, constituant un titre à faire valoir, mais seulement une justice donnée librement, en dehors de tout mérite personnel — il est évident que personne ne peut plus se glorifier de devoir l'héritage céleste à ses propres efforts. Cela s'adresse proprement aux Juifs, qui revendiquaient le bénéfice des promesses divines comme un apanage assuré et dont ils ne croyaient pas avoir démérité. A plus forte raison ce sera vrai pour les païens.

Ce fait, qu'il ne s'agit plus désormais de faire valoir des titres, est la conséquence de ce qu'une nouvelle *institution*, une nouvelle charte de l'humanité, une nouvelle base de l'alliance de Dieu avec celle-ci, a remplacé l'ancienne. Celle-ci fondait les promesses de Dieu sur les *œuvres* des hommes, la nouvelle les fonde sur leur *foi*. Comme l'ancienne se résumait dans la *loi* (mosaïque), l'auteur se sert du même terme de *loi*, pour désigner la nouvelle, bien que ce terme soit peu propre à rendre sa pensée. Nous avons mieux aimé le remplacer par un autre à la fois plus juste et plus facile à comprendre.

Mais la nécessité de changer la base du pacte (de fonder une nouvelle *économie*, comme l'auteur dit ailleurs) ne résulte pas seulement de ce que l'ancien aboutissait à la condamnation des hommes, au lieu de leur faire obtenir le salut promis : il s'agit encore d'y faire participer ceux qui étaient en dehors de la sphère d'action de la loi, les païens. Comme il n'y a qu'un seul Dieu, ce Dieu est le même pour tous. Il est donc naturel qu'il établisse aussi une même règle pour tous. En face de sa sainteté absolue, la différence morale entre les hommes s'efface complétement ; tous sont à peu près également loin du but où ils doivent tendre, ils ont tous besoin du secours de la grâce, et la foi sera pour les païens le *moyen* de se faire accepter comme justes, comme la même foi doit être la *source* du salut pour les Juifs, ceux-ci ne pouvant pas non plus le faire dériver de leurs œuvres. (Les deux mots que nous soulignons ici correspondent à deux prépositions différentes dont l'auteur se sert à cette occasion, et que la traduction n'a pu rendre exactement.)

La théorie que l'apôtre vient d'exposer était contraire à toutes les idées reçues parmi les Juifs : c'était, au gré de ceux-ci, une hérésie, un blasphème, car elle semblait renverser l'autorité divine de la loi révélée. Sa première préoccupation est donc de prouver maintenant qu'il ne méritait pas un pareil reproche, mais que, loin de contredire ou de renverser la loi, il ne faisait que confirmer ses propres dires à elle.

[31] Or, est-ce que nous annulons la loi par la foi ? A Dieu ne
plaise ! Au contraire, nous confirmons la loi. [1] Qu'est-ce donc,
dirons-nous, que notre père Abraham a obtenu par la voie charnelle ?
Car si c'est pour ses œuvres qu'il a été déclaré juste, il peut s'en
glorifier, mais non devant Dieu. Mais que dit l'Écriture ? *Abraham
eut foi en Dieu, et cela lui fut compté pour justice.* Or, à celui qui
a fait une œuvre, on compte son salaire, non comme une grâce,
mais comme une dette, tandis qu'à quelqu'un qui n'a point fait
d'œuvre, mais qui a foi en celui qui veut accepter l'impie comme
juste, sa foi est comptée pour justice. [6] C'est ainsi que David aussi
félicite l'homme, sur le compte duquel Dieu met la justice indépendamment des œuvres : «*Heureux ceux dont les iniquités sont pardonnées et dont les péchés sont effacés ! Heureux l'homme auquel le
Seigneur ne porte pas en compte son péché !*» Cette félicitation
s'adresse-t-elle aux circoncis seuls, ou bien aussi aux incirconcis ?
Nous disions qu'à Abraham sa foi fut comptée pour justice. [10] Or,

comment lui fut-elle comptée ? Lorsqu'il était déjà circoncis, ou avant qu'il le fût? C'était avant qu'il le fût! Et il reçut le signe de la circoncision, comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi dans l'état d'incirconcision, afin qu'il fût le père de tous ceux qui auraient la foi sans être circoncis, pour qu'à eux aussi cette justice fût comptée, et le père des circoncis, qui ne seraient pas seulement circoncis, mais qui marcheraient aussi sur les traces de la foi de notre père Abraham, non circoncis encore. [13] Car ce n'est pas moyennant la loi que fut donnée, à Abraham ou à sa postérité, la promesse de posséder le monde, mais moyennant la justice obtenue par la foi. En effet, si ceux-là seuls doivent avoir cette possession, qui l'auront de par la loi, la foi est inutile et la promesse est annulée. (Car la loi ne produit que la colère et ce n'est que là où il n'y a point de loi, qu'il n'y a pas non plus de transgression.) [16] C'est pour cela que la possession vient par la foi, pour que ce soit par grâce, afin que la promesse soit assurée à toute la postérité, non point seulement à celle qui l'est de par la loi, mais aussi à celle qui l'est par la foi d'Abraham, lequel est notre père à nous tous (comme il est écrit : «*Je te rends père de nombreux peuples*»), au gré de ce Dieu en qui il a eu foi, qui donne la vie aux morts et qui appelle à l'existence ce qui n'existe pas. [18] C'est que contre toute espérance, mais plein d'espérance, il a eu foi, de manière qu'il devint père de nombreux peuples (selon cette parole : «*Ainsi sera ta postérité*»), et sans faiblir dans sa foi, il n'eut point égard à son corps décrépit, étant à peu près centenaire, ni à la décrépitude du sein de Sara ; et ne conçut point de doute, par incrédulité, au sujet de la promesse de Dieu, mais fort de sa foi, il donna gloire à Dieu, pleinement convaincu que celui-ci aurait la puissance d'accomplir ce qu'il avait promis. [22] C'est pourquoi aussi cela lui fut compté pour justice. Mais ce n'est pas à cause de lui seul qu'il a été écrit que cela lui fut compté, mais encore à cause de nous, auxquels cela doit être compté également, à nous qui avons foi en celui qui a ressuscité des morts notre Seigneur Jésus-Christ, lequel a été livré pour nos péchés et a été ressuscité pour notre justification.

III, 31 - IV, 25. — Nous avons dû mettre sous les yeux de nos lecteurs ce morceau dans son entier et sans le scinder, parce qu'il nous sera plus facile de l'expliquer en le ramenant à ses points principaux, qu'en suivant l'auteur pas à pas dans la marche de son argumentation peu serrée. A la première lecture, le texte paraît assez obscur, et cette obscurité ne provient pas seulement de ce que le raisonnement en lui-même n'est pas transparent, mais en grande partie aussi de ce que, à notre point de vue

moderne, il n'a pas une bien grande valeur et ne nous intéresse plus guère que comme un exemple très-instructif de la dialectique et du scolasticisme des écoles juives du temps. Mais ce fait même prouve que Paul était arrivé à la connaissance de la vérité fondamentale de son évangile, à savoir à la thèse de la justification gratuite et de la nullité des œuvres, par une tout autre voie que par celle de la science théologique de son temps, qui n'a pu lui fournir que les moyens de la démontrer, et cela par des procédés extrêmement précaires.

Voici, en quelques traits généraux, la substance de l'argumentation. Paul disait : Nul n'est justifié par ses œuvres, en d'autres termes, nul ne satisfait entièrement à la volonté de Dieu. Ce n'est que par grâce, et en vue de la foi (c'est-à-dire d'une certaine disposition subjective), qu'on arrive à être accepté comme juste par Dieu et par conséquent à avoir part aux promesses faites à ceux qui seraient justes.

Le Juif pouvait et devait objecter : Mais comment ? Voilà le patriarche Abraham, un juste s'il en fut, le type du juste, lui aussi serait donc déchu du bénéfice des promesses qui lui avaient même été faites à lui personnellement ?

Paul réplique : Pour ce qui est d'Abraham, son exemple ne saurait être invoqué pour infirmer ma thèse. Sans doute, il a été reconnu juste par Dieu : mais est-ce qu'il a obtenu cela par la *voie charnelle*, c'est-à-dire par ses œuvres ? Admettons un moment que ces œuvres aient été parfaites, que serait-ce à dire ? Il aurait fait son *devoir*, mais il n'aurait pas eu de *mérite*. Car ce sont là deux choses qu'il ne faut pas confondre (Luc. XVII, 10. I Cor. IV, 7). Il aurait pu s'en faire gloire devant les hommes, moins parfaits que lui, mais non devant Dieu, en face duquel il est impossible de se prévaloir d'un acte quelconque comme méritoire, c'est-à-dire comme n'étant pas dû et comme devant être rémunéré. Il y a plus : l'Écriture déclare explicitement qu'Abraham fut reconnu comme juste *en vue de sa foi*.

C'est de cette déclaration (Gen. XV, 6) que Paul prend texte pour prouver que la sienne *confirme* l'Écriture. Or, de quoi est-il question dans le passage de la Genèse ? Paul le dit lui-même (v. 18-22) : Il s'agissait de la promesse d'une nombreuse postérité, promesse qui lui fut faite alors qu'à raison de son âge et de celui de sa femme, il ne devait plus espérer de devenir père. Malgré cela il crut Dieu, et Dieu *lui tint compte* de cette confiance sans

réserve, c'est-à-dire l'approuva hautement ; on pourrait presque dire : lui en *fit* un mérite. On remarquera sans peine qu'il y a une immense différence entre la foi d'Abraham, qui est persuadé que Dieu peut encore rendre féconde son union *charnelle* avec Sara, malgré leur grand âge à tous les deux, et la foi du chrétien qui puise une nouvelle vie spirituelle dans son union *mystique* avec Christ ; et l'on pourra être tenté d'en conclure que la logique n'est pour rien dans une argumentation qui semble tout simplement jouer sur les mots. Il y a cependant, au fond de ce raisonnement, quelque chose de plus qui porte le cachet de la vérité absolue. C'est que le rapport entre Dieu et l'homme ne se fonde point sur les *actes*, pris isolément et en nombre plus ou moins grand, mais qu'il dérive de la disposition générale de l'âme, de laquelle les actes découlent.

Après avoir cité le passage relatif à Abraham, l'auteur en discute la portée. Le texte se sert du mot : *compter ;* la foi lui fut comptée pour justice. Eh bien, ce mot même fait voir qu'il ne s'agit pas de mérite et de dette. Car là où il y a une œuvre faite qui a sa valeur, on *doit* un salaire. Dès qu'il est question de compter *comme* œuvre faite (comme équivalent), c'est affaire de bonne volonté, de *grâce*. Le passage de la Genèse prouve donc implicitement que la *déclaration* de Dieu relative à Abraham était un acte de sa libre volonté et ne se rapportait aucunement à des œuvres, à un mérite.

Incidemment Paul cite un second texte, moins concluant encore, en apparence, que le précédent. C'est le commencement du Psaume XXXII, où il est dit : Heureux celui auquel Dieu pardonne ses péchés ! Ici il n'est pas même fait mention de la foi, et l'on se demande à quel propos ce mot est cité ? Nous pensons que Paul y aura relevé précisément l'absence de toute condition d'œuvre ; il devait en conclure que le pardon est gratuit. D'après lui, le texte dit : Heureux celui avec lequel Dieu ne *compte* pas, ni à l'égard des œuvres qui ne suffiraient pas, ni à l'égard des péchés qui seraient de trop. C'est la même idée que tout à l'heure, mais elle est formulée ici du point de vue opposé. De la Genèse, l'auteur tirait la conséquence que *compter* (pour justice, à défaut d'œuvres) est pour le bien de l'homme ; du psaume, il dérive la thèse que celui-ci gagne à ce que Dieu *ne compte pas* (le péché). Le raisonnement porte toujours sur le terme de *compter*, de sorte qu'on a bien tort de rendre ce terme par des mots français différents.

Maintenant l'apôtre passe à une application nouvelle de ces textes. Il veut prouver qu'ils consacrent en même temps l'universalité de la promesse évangélique, c'est-à-dire précisément cette thèse formulée plus haut et d'après laquelle la foi sauvera tous les hommes sans distinction de nationalité, tandis que la loi, si tant est qu'elle eût pu sauver, regardait les Juifs seuls. D'abord le psaume ne fait pas de distinction ; cependant Paul a raison de ne pas trop y insister, parce qu'il a d'avance coupé le nerf de son argumentation, en disant (chap. III, 19) que l'Écriture parle aux Juifs seuls. Il passe tout de suite à l'histoire d'Abraham et constate que le passage où il est parlé de sa justice par la foi précède cet autre passage (chap. XVII), où il est parlé de sa circoncision. Il en conclut que la circoncision n'est pour rien dans la justice du patriarche, et comme la circoncision était le signe distinctif des Juifs, le cachet de leur nationalité et le gage des promesses qu'ils avaient reçues, cela revient à dire que la déclaration faite à Abraham (relativement à sa justice) a sa valeur absolue et ne se subordonne en aucune façon à ce qui tient à la loi. Pour Abraham, la circoncision n'était point la *cause* du jugement favorable de Dieu, mais le signe (le cachet, le *sceau*, la marque) qui devait constater ce jugement formulé antérieurement, et pour une tout autre cause.

Mais ce n'est pas tout. Indépendamment de la déclaration concernant la justice d'Abraham (résultant de sa *foi*), la Genèse, aux mêmes endroits (chap. XV, 5 ; XVII, 5), parle encore d'une *postérité* nombreuse qu'il aurait, voire de *beaucoup de peuples* dont il serait le père. Cette promesse aussi ne dépend pas de la circoncision. *Donc* Abraham n'est pas seulement, comme les Juifs le disaient, le père des Israélites circoncis, mais aussi des peuples incirconcis, et sa paternité (dans ces textes) ne doit pas être prise dans le sens physique, mais dans le sens spirituel ; elle doit exister, pour tous ceux qu'elle regarde, à une seule et même condition, et cette condition ne saurait être que la *foi*, en vue de laquelle la paternité fut promise. Les circoncis aussi ne seront donc vrais enfants d'Abraham, et ne participeront aux promesses faites à sa *postérité*, qu'autant qu'ils auront la foi, et non pas en vertu de leur circoncision. A plus forte raison, les promesses ne dépendent pas de la *loi* (v. 13. Comp. Gal. III, 17, et en général tout ce chapitre), laquelle date d'une époque bien plus récente encore.

On voit que l'auteur spiritualise (*christianise*), dans l'analyse

du texte de la Genèse, les notions de la *foi* et de la *paternité* d'Abraham. Il en fait de même à l'égard d'une troisième notion, celle de la *possession* future de *Canaan* (Gen. XV, 7, etc.). Il change cela en une *possession du monde*, bien entendu dans un sens mystique, d'après lequel le *monde*, c'est le royaume céleste de Dieu. Et cette autre promesse aussi est rattachée à la déclaration de Dieu relative à la justice par la foi, et pas du tout à la circoncision ou à la loi. Il importe, ajoute l'apôtre (v. 14 ss.), de bien retenir ceci, car, s'il en était autrement, cette magnifique promesse serait nulle et de nul effet. Car partout où il y a loi, il y a transgression (chap. VII, 7 suiv.), donc l'effet naturel de la loi est, non la justice de l'homme, l'approbation de Dieu, la vie éternelle, mais bien le péché, la colère divine, la mort. Si Dieu avait voulu cet ordre de choses, si ç'avait été là son dernier mot, il était *inutile* de parler encore de foi. Mais il parle de foi pour *assurer* l'effet de sa promesse, et pour faire reconnaître que la participation au royaume est un effet de sa *grâce*, qui compte la foi pour justice, au lieu de laisser agir sa justice laquelle ne pourrait que condamner.

Un seul mot encore sur les dernières lignes de notre morceau. L'apôtre y proclame très-nettement un principe d'herméneutique généralement appliqué par lui et ses collègues, mais devenu étranger à l'exégèse populaire. L'histoire des patriarches, et celle d'Israël en général, n'est pas à considérer comme une simple *histoire :* il est même tel texte qui n'est pas une histoire du tout, dans le sens ordinaire de ce mot (Gal. IV, 22 suiv. 1 Cor. X, 2 suiv. Hébr. VII, 1 suiv., etc.), ce sont des *images* prophétiques, des *types* de faits et de vérités évangéliques, dont la consignation par écrit a été faite essentiellement en vue de la génération devant laquelle devait se produire l'accomplissement des réalités ainsi préfigurées. Il ne s'agit pas là d'applications morales, d'enseignements pratiques, comme nous avons l'habitude de les tirer des récits bibliques ; mais il est question d'une portée théologique que ces récits ont en eux-mêmes d'après l'intention du saint esprit, qui ne les aurait pas fait mettre par écrit (1 Cor. IX, 9) s'il n'y avait pas caché cette signification toute spirituelle, qui en est l'essence et la raison d'être.

La phrase finale rappelle, dans un double parallélisme, et les deux faits capitaux de la vie du Sauveur, sa mort et sa résurrection, et les deux faits capitaux de la vie du chrétien, son état

antérieur sous le péché, et son état postérieur sous la grâce. Nous verrons plus loin comment l'apôtre arrive à combiner chacun de ces deux états avec l'une des deux phases de la destinée suprême de Christ.

Après avoir prouvé que la thèse de la justification par la foi n'est pas contraire à l'Écriture, l'apôtre passe à l'exposition des conséquences de ce nouvel ordre de choses (chap. V).

1 Étant ainsi justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu,
par notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel nous avons aussi eu
accès à cette grâce dans laquelle nous demeurons, et nous nous
vantons au sujet de l'espérance de la gloire de Dieu. Et non seule-
ment cela, mais nous nous vantons aussi de nos afflictions, sachant
que l'affliction produit la constance, la constance nous fait soutenir
l'épreuve, de là naît l'espérance, et cette espérance ne saurait être
trompeuse, puisque l'amour de Dieu remplit nos cœurs par le fait
de l'esprit saint qui nous a été donné. 6 En effet, lorsque nous
étions encore faibles, Christ mourut à temps pour les impies : or,
c'est à peine pour un juste que quelqu'un mourra (car il se peut
que quelqu'un ait le courage de mourir pour un homme de bien !),
mais Dieu prouva son amour pour nous, en ce que Christ mourut
pour nous lorsque nous étions encore pécheurs. 9 A plus forte raison
donc serons-nous sauvés par lui de la colère, maintenant que nous
sommes justifiés en son sang. Car si nous avons été réconciliés avec
Dieu par la mort de son fils, alors que nous étions encore ses
ennemis, à plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés en
sa vie. Et non-seulement cela, mais nous avons encore lieu de nous
vanter de Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel nous
avons obtenu maintenant cette réconciliation.

V, 1-11. Nous ferons remarquer d'abord que nous avons cru pouvoir maintenant nous servir du terme de *justifier, justification*, que nous avons évité dans les textes précédents, bien qu'il soit généralement reçu. C'est que désormais il ne pourra plus donner lieu à un mal-entendu. On comprend qu'il a ici un sens tout différent de celui qu'il a dans le langage moderne, où il signifie la preuve ou démonstration de *l'innocence* d'un accusé. Chez Paul, c'est tout au contraire la déclaration de Dieu qu'il veut bien, par pure grâce, et en vue d'un changement radical opéré dans la nature morale et spirituelle de l'individu *coupable*, regarder et traiter celui-ci comme s'il ne l'était pas.

Le morceau que nous analysons en ce moment signale les effets de cette déclaration sur l'homme qui en est l'objet, ou qui, selon les expressions du texte, a eu accès à cette grâce par le secours ou l'intervention de Christ.

Ces effets peuvent se résumer par les deux mots ou notions de la *paix* et de l'*espérance*. Le mot de paix doit être pris au sens propre, car le pécheur est l'*ennemi* de Dieu, Dieu a voulu le *réconcilier* avec lui-même (non pas *se* réconcilier avec le pécheur, qu'il n'a jamais cessé d'aimer). La paix est donc la disposition de l'âme dans laquelle celle-ci se trouve quand elle a reconnu que Dieu l'aime, qu'il veut lui pardonner, et qu'elle, de son côté, se tourne avec bonheur vers lui, affranchie qu'elle est de ce sentiment de terreur et de défiance, et de cette continuelle velléité de désobéissance, qui, auparavant, ne cessait de la tourmenter. L'espérance se rapporte naturellement à la perspective de l'accomplissement du salut, de la participation à la *gloire* de Dieu, c'est-à-dire à la félicité des enfants de son royaume.

La paix n'a pas besoin d'un gage du dehors, parce qu'elle est un sentiment immédiat qui porte sa certitude en lui-même. Mais l'espérance a besoin de s'appuyer sur quelque chose qui puisse lui donner de la force; il lui faut une garantie objective. Or, cette garantie existe, elle nous est donnée *d'abord* par l'esprit saint (Rom. VIII, 16), qui, selon l'expression figurée de l'apôtre, *a versé* dans nos cœurs l'*amour de Dieu*, c'est-à-dire, non pas de l'amour *pour* Dieu, mais la certitude que Dieu nous aime; notre cœur est ainsi tout *rempli* de cet amour, de ce sentiment rassurant, de cette heureuse certitude; il n'y a plus là de place pour la crainte. Et cet amour, Dieu l'a prouvé de fait en permettant que son fils mourût pour nous, ses ennemis, les impies, les pécheurs, et en tout cas les faibles, pour nous qui ne pouvions rien faire pour notre propre salut. Ce dévouement, ce sacrifice n'a pas son pareil dans l'histoire des hommes, qui tout au plus — et encore combien c'est chose rare! — se dévouent pour un homme de bien, un ami, un bienfaiteur. (Comp. Jean III, 16. 1 Jean IV, 9.)

En parlant de l'espérance, l'auteur s'était servi du terme : nous nous *vantons* (glorifions), c'est-à-dire, nous proclamons avec bonheur cette grande et belle prérogative. Cela lui suggère une idée tout incidente et quelque peu paradoxale. Le chrétien se *vante* même, c'est-à-dire, il se fait gloire de ce qui afflige les

autres, des souffrances qu'il endure pour sa foi, des tribulations par lesquelles il doit passer, de tout ce qui rend la vie présente dure et périlleuse. C'est que le monde et ses attaques n'ont plus de prise sur la sérénité d'une âme qui se sent réconciliée avec Dieu. Ainsi l'espérance se fonde encore, *en second lieu*, sur ce que le fidèle s'est trouvé assez fort, avec l'aide de Dieu, pour *soutenir l'épreuve*. (Comp. 2 Cor. I, 3 suiv.; IV, 16. Jacq. I, 3.)

(Il n'est pas bien clair dans quel sens il est dit que Christ mourut *à temps*. Ordinairement on prend cette phrase comme synonyme de cette autre : au temps choisi par Dieu (1 Tim. II, 6. Tit. I, 3, etc.). Nous préférerions y voir l'idée de l'opportunité, dans l'intérêt de la génération contemporaine qui devait en être d'autant plus reconnaissante.)

Enfin l'espérance se fonde encore sur une *troisième* considération : Ce qui nous reste à obtenir et à désirer (le *salut* définitif, l'entrée au royaume céleste, la participation à la *gloire*) est chose grande et belle, sans doute, mais beaucoup moins difficile à atteindre que ce qui nous est déjà échu. La chose essentielle est faite. L'ennemi a été réconcilié, le pécheur est justifié, tâche immense, pour l'accomplissement de laquelle il n'a fallu rien moins que la *mort* de Christ. Désormais il s'agit seulement de maintenir le croyant dans la bonne voie, de l'affermir, de le sanctifier de plus en plus, afin qu'il n'ait plus à redouter la *colère* du juge suprême, qui éclatera au dernier jour contre ceux qui auront rejeté sa grâce. Cette seconde tâche, moins difficile, est assurée par la *vie* de Christ, de ce Christ ressuscité et glorieux, qui reste en communion permanente avec les siens, après les avoir régénérés par son esprit. Voilà donc encore une fois le parallélisme de la mort et de la vie de Christ avec les deux phases de l'existence du chrétien (chap. IV, 25). On remarquera que le texte dit : *en* son sang, *en* sa vie, parce qu'il ne s'agit pas simplement du fait considéré en lui-même, comme étant la cause de l'effet signalé, mais de la communion personnelle du croyant avec Christ dans les deux phases de sa vie terrestre par lesquelles il a dû passer pour consommer l'œuvre du salut.

Voilà donc maintenant les deux grands faits de l'histoire de l'humanité exposés quant à leurs causes et leurs effets : d'un côté, la réprobation de tous, par suite de l'universalité du péché, pour l'extirpation duquel ni la loi naturelle ni la loi positive ne se trouve assez puissante ; de l'autre côté, le salut par la justification

gratuite de ceux qui, par la foi, entrent en communion avec Christ mort et ressuscité pour accomplir cette glorieuse rédemption. Avant de passer outre, l'apôtre s'arrête un moment à la contemplation des rapports de ressemblance et de dissemblance entre ces deux phases de l'histoire (chap. V, 12-19).

[12] Par conséquent, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi celle-ci a passé à tous les hommes, parce que tous péchèrent — car le péché était dans le monde jusqu'à la Loi. Or, le péché n'est pas imputé en l'absence d'une loi : malgré cela, la mort régna depuis Adam jusqu'à Moïse, sur ceux aussi qui n'avaient point péché dans les mêmes conditions qu'Adam, lequel est l'image de celui qui devait venir.

V, 12-14. Nous avons déjà rencontré ailleurs (1 Cor. XV, 45 suiv.) le parallèle entre Adam et Christ, considérés comme chefs de deux séries d'hommes, différant entre eux par des qualités ou caractères analogues à ceux qui distinguent les deux personnages principaux eux-mêmes. La pensée de l'apôtre est beaucoup moins transparente ici que dans le passage que nous venons de citer, et l'obscurité de son raisonnement a donné lieu à des interprétations fort divergentes et par suite à des théories théologiques plus ou moins étrangères à ce texte. Mais comme cette obscurité ne tient pas au fond même de la conception, mais seulement à la forme du discours, à la rapidité des déductions qui restent en partie logiquement incomplètes, nous parviendrons facilement à nous rendre compte tant de la pensée de l'auteur elle-même, que de la marche de son argumentation.

Dès la première phrase la rédaction s'embrouille; l'auteur se laisse égarer par une idée incidente, il perd de vue son début qui annonçait un parallèle, et le second membre de ce parallèle n'est point introduit d'une manière régulière. Mais il est de toute évidence qu'il voulait dire : De même que le péché, et par suite la mort, est entré dans le monde par le fait d'un seul homme, le premier Adam, *de même* par le fait d'un seul homme aussi, le second Adam, *celui qui devait venir* (et qui est venu effectivement dans la personne de Jésus-Christ), est entrée dans le monde la justice et par suite la vie. Ce parallélisme est nettement exposé plus bas au v. 18, mais dans notre texte même on l'entrevoit déjà,

en ce que le premier Adam est appelé le *type*, l'image prophétique du second. La notion du type est toujours celle de la correspondance de deux faits analogues, dont l'un appartient à l'ancienne alliance, l'autre à la nouvelle. Cette correspondance peut être parfaite, c'est-à-dire se retrouver jusque dans les moindres détails, ou imparfaite (comme c'est le cas ici), de sorte qu'à côté des ressemblances il y a aussi des différences à signaler. Les différences frappent même l'esprit de l'auteur, au point qu'il les signale d'abord (v. 15-17) avant de parler des ressemblances (v. 18, 19).

Mais avant d'aborder les unes et les autres, nous devons nous occuper des premières lignes de cette exposition comparative, qui sont les moins claires de toutes, et que nous avons à dessein séparées du reste. L'auteur y parle exclusivement de ce qui est antérieur à Christ. Voici, dans leur ordre logique, les thèses qu'on peut recueillir dans les phrases que nous venons de traduire : 1° Le péché entra au monde par le fait d'un seul homme. Le *péché* n'est pas ici l'acte isolé dont parle le 3e chapitre de la Genèse, mais plutôt le principe de cet acte, ou, si l'on veut, ce genre d'actes particulier, *le pécher*. En tant que l'auteur insiste sur l'*unité* de la personne du premier pécheur, et qu'il désigne Adam comme tel, il se place à un autre point de vue que le texte 1 Tim. II, 14. Celui-ci s'en tient aux détails de l'histoire, ici Paul fait de la théorie théologique, l'unité du fait amène l'unité de l'auteur, et la femme disparaît facilement devant les exigences du parallélisme. 2° La suite ou l'effet du péché d'Adam fut la *mort*, dont Dieu l'avait menacé *d'avance*, et qui fut ainsi la rémunération directe et *légale* de son acte. Par cette mort il faut nécessairement entendre la mort physique dont la Genèse parle exclusivement (d'après elle, la mortalité était la conséquence naturelle de l'expulsion d'Adam du jardin d'Éden et de l'impossibilité pour lui de manger du fruit de l'arbre de la vie). La théologie juive rattachait également cette mortalité à la transgression des protoplastes (Sap. I, 13 ss.; II, 23 ss. Sir. XXV, 24, etc.). Or, Paul parle ici de cette connexité de la mort et du péché comme d'un fait généralement connu, et de plus, aux v. 10 et 14 il n'est question que de la mort physique. Malgré cela nous ne refusons pas d'admettre que la pensée de Paul dépasse ces limites plus étroites de la théologie traditionnelle, et nous ne croyons pas fausser son enseignement en supposant que dans son esprit l'idée

de la *mort spirituelle*, c'est-à-dire de la damnation, se rattachait aisément à celle de la mort physique, et qu'on aurait tort de vouloir séparer totalement l'une de l'autre. Du moins nous rencontrerons plus loin de nombreux passages où le côté spirituel de la définition prédomine. 3° Tous les hommes issus d'Adam péchèrent également. L'apôtre ne s'explique pas le moins du monde sur la cause de ce fait, il le constate simplement. Il n'y a pas un mot dans le texte qui puisse servir à étayer les thèses scolastiques d'un changement opéré dans la nature de l'homme, de la nécessité de pécher, de l'imputation du péché d'Adam, de sa transmission héréditaire, etc. Paul pose le fait du péché de tous. Mais il tient aussi à le prouver. Comment le prouve-t-il ? Par un autre fait également général et tout à fait incontestable. C'est que tous les hommes issus d'Adam sont morts. Ils ont donc tous été frappés de la même peine qu'Adam, *donc* ils doivent l'avoir méritée comme lui.

Or, ici il se présentait une objection que Paul tenait à écarter, et c'est précisément ce qui dérange le fil de sa rédaction. On pouvait dire : Sans doute la loi de Moïse menace de mort le pécheur ; mais avant l'époque de Moïse, où donc est la loi qui définit le péché ? comment peut-il être question de punition, quand il n'y a pas eu de défense positive ? Paul répond : Le fait seul de la mortalité universelle prouve la culpabilité universelle ; s'il n'y a pas eu de loi positive, il y a eu la loi naturelle dont il a été parlé aux chapitres premier et deuxième. Les successeurs d'Adam ont donc pu pécher, c'est-à-dire transgresser une loi, et par suite être punis de mort, bien qu'à deux égards ils n'aient point péché dans les mêmes conditions qu'Adam, d'abord en ce qu'ils n'avaient pas reçu de loi positive, et ensuite en ce qu'ils n'avaient point été menacés explicitement de la mort comme d'une peine méritée. Si, par conséquent, il peut être question d'*imputation*, c'est-à-dire d'assimilation volontaire, de la part de Dieu, de tous les hommes à leur premier père, ce n'est pas le péché de celui-ci qui leur est imputé, comme le veut la théologie traditionnelle, mais la peine qui lui avait été imposée d'abord à lui, et qui l'a été ensuite à ses descendants, *bien que* ceux-ci n'en aient pas été menacés explicitement. Notons encore en passant que les réformateurs, en parlant du péché originel, ont bien positivement entendu parler d'une *imputation* du péché d'Adam, et non pas seulement d'une *corruption* de notre nature, à laquelle l'orthodoxie moderne prétend

réduire cette notion. Il s'agissait bien pour eux d'une *coulpe* et non pas seulement d'une *faiblesse* héréditaire. Et c'est sur cette idée d'une coulpe qu'ils fondaient la nécessité du baptême des enfants.

15 Cependant il n'en est pas de même de la transgression et du don de la grâce. Car si par suite de la transgression d'un seul il en mourut beaucoup, bien plus encore la grâce de Dieu, et le don provenant de la grâce du seul homme Jésus-Christ, a pu abonder sur beaucoup aussi. Et il n'en est pas de même du don, comme de ce qui vint par un seul pécheur; car l'arrêt divin devint une condamnation par suite d'une transgression unique; tandis que le don de la grâce aboutit à l'acquittement, à la suite de transgressions nombreuses. Car si, par une seule transgression, la mort vint à régner, par le fait d'un seul homme, bien plus encore ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice, participeront au royaume et à la vie par le fait du seul Jésus-Christ.

V, 15-17. Nous avons déjà dit que ces trois versets sont destinés à faire voir que le parallélisme entre le premier et le second Adam, ou plutôt entre les effets de leurs actes et de leurs rapports avec les hommes qui appartiennent à leur série respective, n'est pas absolu et parfait. L'apôtre tient à montrer que l'avantage, dans la comparaison, est tout entier du côté de Christ, et à plusieurs égards.

Malgré le peu de lucidité de la contexture des phrases, la pensée de Paul est parfaitement claire. Il faut seulement se rendre compte du sens de ses termes : La *transgression*, au singulier, est le premier péché d'Adam ; le *don* est l'effet de l'acte de Christ; l'*arrêt* divin est la déclaration de Dieu que le péché serait puni de mort. Enfin l'emploi du mot *beaucoup*, pour désigner les hommes pécheurs et condamnés comme tels à mourir, ne doit pas nous faire croire que Paul veut écarter l'idée de la totalité, ce qui constituerait une contradiction avec ses thèses précédentes. La *pluralité* abstraite est opposée à l'*unité* concrète des deux Adam, chacun de ceux-ci ayant à sa suite beaucoup d'hommes, qui forment deux sommes totales : celle des pécheurs (total absolu) et celle des croyants (total relatif).

Ceci établi, il suffira de peu de mots pour faire comprendre en quoi consistent les différences que l'apôtre signale. Il y en a trois :

1° La mort du pécheur est un *salaire* dû et mérité ; la vie promise au croyant est une grâce, un *don* gratuit. Ainsi non seulement la chose promise est plus grande, dans le sens du bien, que la chose imposée comme peine n'était grande, dans le sens du mal (ce qui sera surtout vrai quand on l'entendra de la mort *physique* et de la vie céleste et bienheureuse) ; mais il y a encore à dire que la grâce qui donne la vie est chose plus riche, plus consolante, plus glorieuse, que la justice qui dictait la mort. 2° Dans la première sphère, un *seul* cas, le péché d'Adam, fut le point de départ de la condamnation de tous ; dans la seconde sphère, le point de départ, ce furent les péchés *nombreux*, malgré lesquels la grâce se manifesta. Humainement parlant, l'intervention de la grâce aurait été plus naturelle s'il y avait eu moins de péchés : donc si elle intervient en présence de péchés sans nombre, elle n'en est que plus admirable. 3° Enfin, dans la seconde série, la perspective heureuse se présente avec un plus haut degré de certitude, parce que dès à présent il en est donné un gage dans la communion des croyants avec Christ, par laquelle ils obtiennent l'*acquittement*, c'est-à-dire la déclaration de Dieu qu'il veut les accepter comme justes. Le raisonnement est le même qu'aux v. 9 et 10. S'il a plu à Dieu de pardonner des torts réels, il ne manquera certes pas d'achever son œuvre.

18 Ainsi donc, de même que, par suite d'une seule transgression, il y eut une condamnation frappant tous les hommes, de même, par suite d'un seul acte de justice, il y eut pour tous les hommes une justification donnant la vie. Car de même que, par suite de la désobéissance d'un seul homme, d'autres en grand nombre ont été reconnus pécheurs, de même, par suite de l'obéissance d'un seul, d'autres en grand nombre seront reconnus justes.

V, 18-19. Maintenant Paul résume le parallèle entre les deux Adam en faisant abstraction des différences qu'il vient de signaler, et sans introduire d'idée nouvelle qui n'aurait pas déjà été énoncée plus haut. Mais il importe beaucoup qu'on reconnaisse qu'ici encore les éléments de la comparaison ne sont pas tous mentionnés explicitement. Voici la série complète de ces éléments : 1° Le point de départ ou la cause première : du côté du premier Adam, *une* transgression, une désobéissance ; du côté du second Adam, *un* acte de justice, une obéissance. On comprend que la

vie de Jésus est ici résumée, quant à son essence morale, dans le fait ou dans la notion de la *justice,* c'est-à-dire de l'absence du péché. Paul emploie à cet effet le même terme dont il s'est servi plus haut dans le sens d'un *acquittement,* opposé à la condamnation. Le langage théologique, qui en était encore à se former, ne mettait point à sa disposition des expressions assez variées pour rendre toutes les nuances de la pensée. Peut-être, cependant, l'apôtre a-t-il eu plus particulièrement en vue le seul acte de la mort de Christ. Cela cadrerait mieux avec la suite. 2° La conséquence prochaine de cette cause première : du côté du premier Adam, la mort (voir plus haut) ; du côté du second Adam, la résurrection et la vie (voir chap. VI, 4). 3° La conséquence éloignée du même fait : du côté du premier Adam, communication (transmission, solidarité) de la mort à ceux de sa série, c'est-à-dire à ceux qui ont été ou sont en communion avec lui, par le péché ; du côté du second Adam, communication de vie (nouvelle, dans le temps, et éternelle, à l'avenir) à ceux de sa série, c'est-à-dire à ceux qui seront en communion avec lui par la foi. L'intervention de la *foi,* que l'auteur ne mentionne pas ici, est absolument indispensable, mais il pouvait la passer sous silence, parce qu'il en avait déjà été suffisamment question. Par la même raison, il faut reproduire (d'après le v. 12) la mention du péché dans l'autre série. Le syllogisme de Paul, dans sa forme logique parfaite, est donc celui-ci : De même que le péché d'Adam fut la cause de sa mort, que dès lors la mort resta la punition de tous les péchés, et que, par conséquent, tous ceux qui meurent doivent être *reconnus* pécheurs : de même l'acte (la vie sainte ou le sacrifice sanglant) de Christ est la cause du salut (de la vie) de tous ceux qui ont la foi, c'est-à-dire, qui entrent en communion avec sa mort et sa résurrection, et par conséquent leur participation à sa gloire et sa félicité fera *reconnaître* que Dieu les a acceptés comme justes. Voilà la conclusion légitime de tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents. Les traducteurs qui font dire à l'auteur : par la désobéissance d'un seul tous ont été *rendus* pécheurs (et c'est l'immense majorité des commentateurs de tous les temps depuis Augustin), lui font faire un paralogisme. Car si le péché d'Adam *rendait* pécheurs *tous* les hommes, purement et simplement, l'acte de Christ *rendrait* aussi justes *tous* les hommes, purement et simplement, *sans autre condition.* Or, Paul n'a pas dit une pareille absurdité. Mais si une condition indispensable doit être insérée dans la

seconde partie du raisonnement, où il ne la mentionne pas, parce qu'elle s'entendait d'elle-même, une condition analogue doit aussi être insérée dans la première partie, et cela d'autant plus sûrement qu'il l'a mentionnée formellement. Le verbe que nous avons traduit par *reconnaître*, est un terme juridique ; il désigne le résultat d'une enquête judiciaire et la déclaration officielle du juge qui le constate. Il est donc tout à fait analogue à celui qu'on traduit par justifier; jamais il ne signifie *rendre*, dans le sens de faire que quelqu'un soit. (Dans le Nouveau Testament il est fréquemment employé dans le sens d'installer *officiellement* dans une fonction.)

20 Mais la loi intervint pour que la transgression devînt plus fréquente : mais quand le péché fut devenu bien fréquent, la grâce fut plus abondante encore, afin que, de même que le péché avait régné en la mort, de même la grâce aussi régnât par la justice, pour la vie éternelle par notre Seigneur Jésus-Christ.

V, 20-21. Encore une fois (comp. chap. III, 31) une objection se présente à l'esprit de l'apôtre, ou bien aussi, d'après son expérience, dans la bouche des Juifs. Que le salut vienne par Christ et la foi, qu'il soit possible malgré le péché, c'est fort bien. Mais cette déduction ne tient aucun compte de la loi (mosaïque), qui pourtant émanait aussi de Dieu, qui doit donc avoir, elle aussi, sa place marquée dans l'ensemble des desseins de Dieu. C'était là une question très-légitime et surtout très-importante pour un théologien qui, tout en prêchant l'évangile de la grâce, n'entendait point rompre avec la foi aux révélations antérieures. Paul a étudié cette question ; il avait même trouvé plus d'une solution à utiliser pour l'ensemble de son système (Ép. aux Galates. *Hist. de la théol. chrét.*, liv. V, chap. 5). Ici il n'en signale qu'une seule et sans s'y arrêter. Il y revient encore une fois au chap. VII.

L'*une* des fins de la loi, c'était de rendre le péché plus fréquent. Thèse paradoxale, qui sera justifiée plus bas, et que, par cette raison, il est inutile de développer ici par anticipation. Paul se borne ici à constater que la grâce salutaire (régénératrice et vivifiante) intervenant au moment même où les choses étaient au plus mal, se montra plus puissante encore que le principe du mal, qui trouvait même une certaine force accessoire dans la loi.

Après cela, l'apôtre revient à son parallélisme et caractérise encore une fois à grands traits les deux périodes de l'histoire de l'humanité : dans la première *avait* régné le péché, dont la puissance et l'action se manifestaient par la mort, son effet naturel et légitime ; dans la seconde *doit* régner la grâce, qui accorde la justice au croyant et lui assure ainsi la vie. Le parallélisme serait plus exact et plus conforme à ce qui est dit ailleurs, si l'antithèse s'établissait, non seulement entre la *mort* et la *vie*, mais entre le *péché* de fait et la *justice* imputée, enfin entre la *loi* et la *grâce*. (2 Cor. III. Gal. III. Rom. VII, 4 ss.)

[1] Qu'en conclurons-nous ? Devons-nous persister dans le péché, afin que la grâce puisse se montrer plus abondante ? A Dieu ne plaise ! Nous qui sommes morts au péché, comment y vivrions-nous encore ?

VI, 1-2. Après avoir établi le principe fondamental de l'Évangile, celui de la justification gratuite, au moyen de la foi et non des œuvres, l'apôtre arrive à ce que nous pourrions appeler les conséquences morales et pratiques de ces prémisses. Seulement celles-ci ne sont point présentées sous forme de préceptes, et d'après une méthode systématique, mais plutôt sous une forme négative et polémique, comme pour prévenir ou corriger une fausse application du principe. De fait, Paul nous met en présence de cette vérité que la foi chrétienne n'est pas une science, mais une direction de la vie ; que la pratique est posée par le fait même que la théorie l'a été, à moins que celle-ci ne soit tout à fait mal comprise, en d'autres termes, que ces deux éléments sont absolument inséparables. Il est si peu question de dire au chrétien : tu ne pécheras pas ! qu'il faut plutôt dire : le chrétien, par le fait qu'il l'est, ne pèche plus. Les notions de chrétien et de pécheur s'excluent. Cela est exprimé par le terme de *mort*. Le chrétien est *mort au péché* ; cela veut dire : entre l'un et l'autre il n'y a plus de rapport. Comme c'est là un terme figuré, il a besoin d'explication.

[3] Ou bien ignorez-vous que nous tous, qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort ? Par ce baptême en la mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, de même que Christ a été ressuscité des morts par la majesté du Père,

de même nous aussi nous vivions d'une vie nouvelle. Car si nous nous sommes intimement unis à lui par une mort analogue à la sienne, nous le serons aussi à l'égard de la résurrection, parce que nous savons que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que ce corps de péché fût anéanti, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché. [7] Car celui qui est mort, est reconnu comme juste et n'a plus de rapport avec le péché. Mais si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, puisque nous savons que Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus; la mort n'a plus de pouvoir sur lui. La mort qu'il souffrit, il la souffrit en vue du péché, une fois pour toutes; revenu à la vie, il vit pour Dieu. Ainsi vous aussi, considérez-vous comme morts au péché et comme vivant pour Dieu en Jésus-Christ.

VI, 3-11. Cette image de la mort, employée pour caractériser la cessation de tout rapport entre le chrétien et le péché, est maintenant développée par l'apôtre de manière à faire de notre passage l'un des principaux textes relatifs à la notion évangélique de la régénération. Cette notion serait très-imparfaitement comprise, si on la restreignait à l'idée éthique d'un changement de conduite, d'un renoncement au mal, d'une résolution, fermement prise et fidèlement exécutée, de bien faire désormais. La chose essentielle y manquerait toujours : c'est l'élément mystique, l'idée d'une union personnelle et intime avec Christ, union dans laquelle cette régénération s'accomplit et par laquelle seule elle devient possible. Nous avons vu que l'idée de cette union, c'est la notion même de la foi. Mais la régénération n'est pas la foi. Elle comprend deux éléments : celui de la cessation d'un état antérieur, et celui du commencement d'un état nouveau. Or, c'est sur cette analyse psychologique du fait moral que se fonde pour Paul la conception mystique qu'il présente à ses lecteurs. Il appelle la cessation de l'état antérieur, une mort; et le commencement d'un état nouveau, une résurrection. En même temps il met ces deux éléments en rapport direct avec la mort et la résurrection de Christ, non pas par simple forme de comparaison, mais en y reconnaissant une connexion objective et réelle. Il va sans dire qu'à cet égard le second fait sert de point de départ à la conception théologique. La nouvelle vie n'existe qu'autant que l'homme s'est uni à Christ ressuscité, que Christ est ressuscité en lui, et lui en Christ. Il faut que l'esprit de Christ vive et agisse dans l'homme pour que celui-ci ait la vraie vie. De là,

l'apôtre arrivait facilement à l'autre fait, à celui de la mort, bien que de ce côté l'analogie soit moins parfaite. Car Christ n'est pas mort pour faire cesser un état mauvais dans sa propre personne, comme c'est le cas de l'homme; il est mort pour détruire le pouvoir du péché dans les autres; le chrétien, en mourant dans le sens mystique, est censé s'être dépouillé de tout ce qui tenait au péché. La pensée de l'apôtre se dessine surtout bien nettement au v. 5, où la pauvreté de la langue française nous a forcé d'effacer une image très-significative. L'original parle d'une croissance (de végétation) telle que deux organismes se confondent et finissent par n'en former qu'un seul.

Mais Paul va plus loin encore, et comme cela lui arrive aisément dans ses démonstrations, c'est par la proposition la plus éloignée de son point de départ qu'il commence. Il suppose connues les idées que nous venons de développer (et sans doute il les prêchait fréquemment) et débute par la comparaison du fait mystique de la régénération, avec le *baptême* qui en est le symbole. Le baptême s'administrant par immersion, l'entrée sous l'eau pouvait représenter la mort et la sépulture du vieil homme; la sortie de l'eau correspondait à la résurrection du nouvel homme. On était ainsi baptisé *en* la mort de Christ: on entrait dans une phase d'existence qui faisait la transition de la vie précédente à la vie subséquente, comme le tombeau l'avait faite pour Christ (Col. III, 1. Gal. II, 19. Rom. VIII, 19. 2 Tim. II, 11). Il est évident qu'en présence d'une pareille conception du baptême, celui des enfants est exclu de la pensée et de l'horizon de l'apôtre. On voit d'ailleurs que les formules d'identification (mourir, être enterré, revivre *avec*) ne sont employées qu'à l'égard de Christ, et que l'apôtre ne dit pas de même: pécher, mourir *avec* Adam, ce qui seul étayerait la théorie augustinienne du péché originel.

Nous n'aurons pas besoin de faire remarquer que, dans toute cette exposition, la nouvelle vie (la résurrection) est celle qui commence avec la régénération, et non ce que nous appelons la vie future, ou d'outre-tombe. Le *corps de péché* (pour la forme de la phrase, voyez Phil. III, 21) est celui qui se trouve dans un rapport continuel avec le péché, qui ne peut s'en débarrasser par lui-même, qui nous fait succomber sans cesse. Ce corps, principal mobile et instrument du péché, étant mort, la justice s'établit à son tour, et cela dans deux sens: d'un côté, Dieu accepte comme

juste celui qui a subi cette mort mystique (qui est un élément de la foi), puisqu'elle n'a lieu qu'autant qu'on s'unit à Christ; de l'autre côté tout rapport ultérieur avec le péché a cessé. Il ne s'agit donc point là de la mort considérée comme punition expiatoire, mais de celle qui est un élément de la régénération.

N'oublions pas surtout que Paul parle ici au point de vue de la pure théorie, dans le sens idéal. Il ne veut pas prêcher la morale à des gens qui auraient besoin de l'apprendre, mais il tire les conséquences pratiques des prémisses de son évangile. Si la réalité ne répond pas à l'idéal, la faute en sera aux hommes, et non à la théorie. On ne devra pas objecter : tel n'est pas *le* chrétien; on pourra dire : *un* tel n'est pas chrétien.

(Au v. 10 il ne faut pas perdre de vue qu'il n'est question de Christ qu'en vue de l'homme. Paul ne veut pas dire que Jésus, avant sa mort, n'a pas vécu pour Dieu; il veut dire que l'homme uni à Christ ne peut plus vivre que pour Dieu, les relations avec le péché ayant cessé pour tous les deux avec la mort, bien que pour chacun des deux cette relation ait été une autre.)

12 Que le péché ne règne donc point dans votre corps mortel, de manière que vous obéissiez à ses convoitises; et ne livrez pas vos membres au péché, comme instruments du vice, mais donnez-vous à Dieu, comme vivant maintenant après avoir été morts, et consacrez vos membres à Dieu, comme instruments de la justice. Car le péché ne dominera plus sur vous, puisque vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce.

VI, 12-14. Ici le ton de l'auteur tourne à l'exhortation. Mais l'exhortation, d'après la nature des choses, s'adresse aux hommes tels qu'ils sont. Paul parle donc ici à ses lecteurs, si ce n'est comme à des pécheurs, du moins comme à des gens qui risquent de pécher encore. Il les encourage, il cherche à les mettre en garde contre le danger, il demande avec instance qu'ils s'efforcent de devenir, ce que tout à l'heure il supposait, en théorie, qu'ils étaient déjà. L'impératif prend la place de l'indicatif.

Le corps est appelé *mortel*, sans doute pour rappeler sa faiblesse, ou la réalité physique, opposée à cette réalité mystique dont il avait été question, et d'après laquelle la mort était déjà absorbée définitivement par la vie.

Les derniers mots rappellent encore une fois la théorie et, à ce titre, ils doivent servir d'encouragement. Vos rapports avec Dieu, est-il dit, ont changé complétement; les moyens de vaincre la tentation vous sont assurés. A la place de la loi qui commandait sans secourir, et menaçait sans donner de force, vous avez la grâce qui vous rend la confiance, et l'esprit qui vous dirige et vous soutient.

15 Eh bien! devons-nous pécher, parce que nous ne sommes plus
sous la loi, mais sous la grâce? A Dieu ne plaise! Ne savez-vous
pas qu'en vous mettant au service de quelqu'un pour lui obéir, vous
devenez les esclaves de celui auquel vous obéissez, que ce soit du
péché, qui conduit à la mort, ou que ce soit de la soumission, qui
conduit à la justice? Grâces soient rendues à Dieu de ce que, ayant
été esclaves du péché, vous vous êtes soumis de cœur à la règle de
l'instruction qui vous a été transmise! Mais par le fait même que
vous avez été affranchis du péché, vous êtes devenus serfs de la
justice. (19 Je me sers là d'une expression populaire, à cause de
votre faiblesse naturelle.) Je dis : de même que vous avez mis vos
membres au service de l'impureté et de l'iniquité, de manière à agir
contrairement à la loi, de même vous devez maintenant mettre vos
membres au service de la justice, de manière à vous sanctifier. Car
lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres relativement
à la justice. 21 Quel profit en aviez-vous alors? C'en était un dont
vous avez honte maintenant, car cela aboutissait à la mort. Mais
aujourd'hui que vous êtes affranchis du péché et serfs de Dieu, le
profit que vous avez, c'est la sanctification, laquelle aboutit à la vie
éternelle. Car le salaire du péché, c'est la mort, tandis que le don
de la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle, en notre Seigneur le
Christ Jésus.

VI, 15-23. La seconde moitié du chapitre est en quelque sorte parallèle à la première. Elle commence également par repousser une fausse conséquence qu'on pouvait tirer de la phrase immédiatement précédente. *Vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce!* Est-ce à dire qu'il n'y a plus de devoir d'un côté, plus de peine de l'autre? A cela Paul répond par les mêmes considérations qu'il a produites tout à l'heure, seulement il les présente ici d'une manière populaire, avec des formules empruntées à la morale pratique, et sans la couleur mystique du morceau précédent.

Il amplifie, pour ainsi dire, l'adage de Jésus : Vous ne pouvez pas servir deux maîtres à la fois. A cet effet, il dépeint le péché comme une puissance personnelle, avide de dominer ; il lui oppose de même la justice. Ces deux puissances se disputent l'homme. Il a d'abord appartenu au péché dont il était l'esclave. Pendant ce temps-là il était, comme qui dirait, l'affranchi de la justice, ce qui signifie qu'il n'en reconnaissait pas l'autorité. Aujourd'hui, c'est le contraire. A la fin l'auteur signale les résultats respectifs de ces deux états ou conditions.

Mais il lui arrive de s'embrouiller dans les divers éléments de son parallèle, ou plutôt de ne point les énumérer complétement et parallèlement, de manière qu'il y a un peu d'obscurité dans ce tableau autrement si naturel. Il voulait opposer : 1° l'esclavage sous le péché et la soumission à la volonté de Dieu ; 2° l'état de péché et l'état de justice ; 3° la mort et la vie. De cette manière il y aurait eu de chaque côté : 1° une puissance sollicitant la volonté de l'homme ; 2° un état moral déterminé par le choix fait entre les deux tendances ; 3° le résultat définitif de chacun de ces deux états. Mais les mots de servitude, soumission, obéissance, sont employés dans le texte d'une manière assez confuse, beaucoup plus confuse que dans notre traduction par laquelle nous avons essayé de rendre la pensée un peu plus transparente. Elle est telle qu'au v. 16, par exemple, il écrit : esclaves de la *soumission* (de l'obéissance), au lieu de dire : de la volonté de Dieu.

Au v. 19, l'apôtre s'excuse d'employer des termes qui pourraient être remplacés par d'autres plus justes. En effet, pour mieux faire ressortir sa pensée, il avait mis le même terme des deux côtés, et avait parlé d'une *servitude* sous la justice, comme opposée à la servitude sous le péché. Or, à vrai dire, un pareil terme est défectueux, car se soumettre à la justice, c'est précisément avoir la vraie liberté. Mais les hommes ont l'habitude de considérer cela au point de vue opposé.

Un peu plus haut Paul loue les chrétiens de Rome de s'être soumis à une certaine règle d'enseignement. Il ne faut pas en inférer qu'il ait attribué à l'instruction théorique une valeur absolue. Elle ne l'a que parce qu'elle a passé dans les cœurs. C'est pour cela qu'il dit à la lettre : l'instruction à laquelle vous avez *été transmis*. L'homme *est donné* par l'esprit de Dieu à une tendance, à une conviction : cette tournure fait mieux ressortir la passivité de l'homme dans l'œuvre du salut. La *règle* (le type)

de la doctrine, est ici la conception particulière de l'Évangile prêchée dans cette épître, en opposition avec celle qui en appellerait aux œuvres.

Enfin dans la dernière ligne il faut remarquer l'antithèse entre le *salaire* et le *don* (chap. IV, 4, 5; V, 15). Cela nous rappelle que l'homme, qui par le péché arrive à la mort, n'a qu'à s'en prendre à lui-même; tandis que s'il arrive par la foi à la vie, il le doit à Dieu.

L'exposé de la doctrine du salut gratuit a plusieurs fois amené l'apôtre à parler incidemment de la *loi*, mais il ne s'est jamais arrêté à en discuter à fond la valeur véritable, ou la place qui pouvait lui être assignée dans le nouvel ordre de choses. Il s'est borné à affirmer (chap. III, 21) que la justice pouvait s'obtenir indépendamment d'elle, qu'elle ne pouvait servir qu'à nous faire connaître notre état de pécheurs (chap. III, 20), qu'elle provoquait les transgressions plutôt qu'elle ne les réprimait (chap. V, 20), enfin, que le chrétien ne lui est plus soumis (chap. VI, 14). Maintenant il éprouve le besoin de développer ces propositions, et il commence par la dernière.

[1] Ou bien, mes frères (je vous parle comme à des gens qui connaissent la loi), ignoreriez-vous que le pouvoir de la loi sur l'homme dure tout juste aussi longtemps qu'il vit? Par exemple : une femme mariée est liée par la loi à son mari, tant qu'il vit; mais si le mari meurt, elle est dégagée du lien légal qui l'attachait à lui. D'après cela, si du vivant de son mari elle devient la femme d'un autre, elle mérite le nom d'adultère; mais si le mari meurt, elle est affranchie du lien légal, de manière qu'elle n'est pas adultère en devenant la femme d'un autre. [4] Ainsi vous aussi, mes frères, vous avez subi la mort, relativement à la loi, par le moyen du corps de Christ, pour appartenir à un autre, à celui qui a été ressuscité des morts, afin que nous portions des fruits pour Dieu. Car lorsque nous vivions encore de notre vie naturelle, les mauvaises passions excitées par la loi se montraient actives dans nos membres, de manière que nous portions des fruits pour la mort. Aujourd'hui, au contraire, nous avons été dégagés, en mourant, des liens de la loi dans lesquels nous étions retenus, de manière à être engagés dans les nouveaux liens de l'esprit, et non plus dans les anciens liens de la lettre.

VII, 1-6. Il s'agissait de démontrer cette thèse : Le chrétien n'est plus soumis à la loi. La démonstration se fait à l'aide de cette autre thèse, développée au chapitre précédent : Le chrétien, c'est l'homme régénéré, c'est-à-dire, celui qui a subi la mort, quant à sa première condition morale, pour ressusciter dans une condition morale nouvelle. C'est ce fait de sa *mort* qui le dégâge de la loi. La loi n'a plus de prise sur quelqu'un qui lui échappe par la mort.

Pour comprendre la portée de ce raisonnement, et surtout pour se convaincre que ce n'est pas là un sophisme aussi dangereux que subtil, il faut bien se rendre compte des deux faits suivants :

1° A première vue le raisonnement de Paul porte à faux, parce que d'un côté (quand il est dit que la loi n'a pas de prise sur quelqu'un qui est mort), il est question évidemment de la mort physique ; tandis que de l'autre (quand il est dit que le vieil homme est mort), il s'agit de tout autre chose que de la mort physique. Il n'y a donc point de liaison logique entre les deux propositions qui forment les prémisses dans le syllogisme. Mais ce défaut apparent dans la forme de celui-ci disparaît, quand on se rappelle que l'apôtre n'en veut pas venir à établir pour l'homme, relativement à la loi, une liberté absolue, une absence complète du devoir, mais que, au contraire, il a en vue, pour la loi morale elle-même, en tant qu'elle consacre et sanctionne le devoir, une métamorphose analogue à celle que subit l'homme. La loi aussi doit devenir pour l'homme autre chose qu'elle n'était, non plus une autorité extérieure, étrangère, despotique et hostile, mais un élément de sa nature nouvelle, une partie de lui-même, un mobile inhérent à sa vitalité spirituelle. A ce point de vue il sera vrai de dire : la loi, comprise d'après la définition ancienne, ne regarde plus l'homme régénéré. Pour celui-ci elle s'est transformée aussi, elle a pris un autre nom et elle agit d'une tout autre manière.

2° Ce que nous venons de dire est surtout important pour l'intelligence de la valeur logique de l'*exemple* cité à l'appui de la démonstration. Ici encore, à première vue, on dirait que l'apôtre se fourvoie dans son raisonnement, qu'il escamote la conclusion, tout en ayant l'air de la faire découler des prémisses. En effet, quels sont les éléments de la comparaison ? D'après la loi (mosaïque) la femme appartient à son mari tant que celui-ci est en vie ; s'il meurt, elle est libre de se remarier à un autre. Or, il résulte de

tout le contexte, que la *femme* représente ici l'homme en général; le *premier mari* représente la loi; le *second mari*, c'est Christ. Cela est dit en toutes lettres dans le 4e verset. Mais ce parallélisme n'est pas exact, car dans l'exemple, c'est le premier mari qui meurt, tandis que ce n'est pas la loi qui meurt, mais l'homme, représenté par la femme. Les termes du parallèle se trouvent donc renversés, et par cela même la force probante de celui-ci semble sérieusement compromise. Pour échapper à cette conséquence, il faut donc s'en tenir à l'idée générale, à savoir que la mort rompt les liens légaux. Dans l'exemple emprunté à la vie civile, c'était la mort du mari qui dégageait la femme; dans le rapport entre l'homme et la loi, c'est la mort du vieil homme qui dégage le nouvel homme, dans la limite que nous venons d'indiquer, en ce qui concerne la loi.

Tout le reste est simple et facile. Le chrétien, c'est-à-dire l'homme régénéré, a subi la mort (a été mis à mort, ou crucifié, chap. VI, 6) par le moyen (par l'intermédiaire) du corps de Christ, lequel a été crucifié en réalité, tandis que les croyants, s'unissant par la foi à sa personne, s'associent d'une manière mystique à cette passion nécessaire. Cette union est de plus introduite ici sous l'allégorie d'une union conjugale (comp. 2 Cor. XI, 2. Éph. V, 25), chose assez naturelle après l'exemple qui vient de servir à la démonstration.

La fin du morceau signale les effets, tant prochains qu'éloignés, des deux conditions dans lesquelles l'homme se trouve ainsi successivement placé. (On remarquera que l'apôtre passe ici subitement à la première personne; c'est qu'il ne s'occupe plus de la pure théorie, il parle d'expérience.) Les effets prochains sont appelés des *fruits* (chap. VI, 22. Gal. V, 22); ce sont les divers actes à apprécier au point de vue moral (ou de la volonté de Dieu, exprimée dans la loi); ces actes ont été autrefois de nature à nous attirer (comme effet éloigné ou définitif) la mort, c'est-à-dire un arrêt de condamnation de la part de Dieu; c'est qu'alors nous étions *dans la chair*, nous vivions de cette vie naturelle, qui précède, dans tous les hommes, le moment de la régénération (de la mort mystique et de la nouvelle naissance), et pendant laquelle la loi, impuissante à nous maintenir dans la ligne du devoir, ne faisait qu'exciter en nous, par ses défenses mêmes, les mauvaises convoitises. (Les *membres* et la *chair*, sont presque synonymes, mais le premier terme est plus concret et rappelle,

par la forme du pluriel, les nombreux cas particuliers et variés de convoitise et de péché.) Maintenant, au contraire, la condition est changée. Il y a encore une espèce de *servitude* (expression populaire, chap. VI, 19, et peu propre), encore des liens, mais ce n'est plus la servitude ancienne, où l'impulsion venait du dehors, de la *lettre* de la loi (2 Cor. III, 6. Rom. II, 29), d'une autorité qui se posait en face de nous, nous effrayant plutôt, nous tourmentant même, mais ne nous aidant pas ; c'est une servitude nouvelle, qui est la vraie liberté, où l'impulsion vient du dedans, de l'esprit de Dieu qui nous est donné (chap. V, 5), et qui produit en nous, facilement, spontanément, ce que la loi n'obtenait pas malgré sa sévérité.

7 Qu'en conclurons-nous? La loi serait-elle le péché? A Dieu ne plaise! Mais ce n'est que par la loi que j'ai connu le péché, et je n'aurais rien su de la convoitise, si la loi n'avait pas dit : Tu ne convoiteras point! C'est de ce commandement que le péché prit occasion pour produire en moi toutes sortes de convoitises. Car sans loi le péché n'existe pas, et moi je vivais autrefois sans loi; mais le commandement survenant, le péché vint à naître et moi je mourus, et le commandement, qui devait me conduire à la vie, se trouve avoir été la cause de ma mort. Car le péché me séduisit, en prenant occasion du commandement, et me fit mourir par lui. La loi elle-même est donc sainte, et le commandement est saint, juste et bon.
— 13 Ainsi, ce qui est bon serait devenu la cause de ma mort? A Dieu ne plaise! Au contraire, c'était le péché, afin qu'il se montrât comme tel, en produisant pour moi la mort par le moyen d'une chose bonne en elle-même, afin que le péché fût reconnu comme on ne peut plus coupable, en tant qu'il se servait du commandement même. Car nous savons que la loi est d'esprit, mais moi je suis de
chair, asservi au péché. 15 Je ne sais pas même ce que je fais, car je ne fais pas ce que je veux; au contraire, ce que je déteste, voilà ce que je fais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je déclare par cela même que la loi est bonne. Dans ce cas ce n'est plus moi
qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. 19 Car je sais
qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, il n'habite rien de bon : Vouloir le bien, cela, il est vrai, est à ma portée; mais non de l'accomplir. Car je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que
je ne veux pas, voilà ce que je fais. 20 Mais si je fais ce que je ne
veux pas, ce n'est plus moi qui l'accomplis, mais c'est le péché qui habite en moi. Je me trouve donc dans cette condition que, tandis
que je veux faire le bien, c'est le mal qui est à ma portée. 22 Car

j'adhère avec plaisir à la loi de Dieu, quant à mon être intérieur; mais je vois dans mes membres une autre loi, qui est en guerre avec la loi de ma raison, et qui m'asservit à la loi du péché qui est dans mes membres. 24 Homme malheureux que je suis! Qui est-ce qui me délivrera de ce corps de mort? Grâces soient rendues à Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ! Moi donc, pour ma part, je suis soumis à la loi de Dieu, quant à la raison, mais quant à la chair, je le suis à la loi du péché.

VII, 7-25. La thèse développée tout à l'heure, savoir que le chrétien n'est plus sous la loi, acquiert une importance particulière par cet autre fait, que la loi, loin de réprimer ou d'anéantir le péché, le stimule au contraire et le provoque, et par conséquent ne nous profite qu'autant qu'elle nous fait connaître notre état de pécheurs (chap. III, 20; V, 20). Car de cette manière elle nous amène à chercher le salut ailleurs que dans nos œuvres, et à l'accepter quand la grâce de Dieu en Christ nous l'offre. Ces idées sont développées dans le morceau présent. Cependant elles ne le sont pas dans un ordre strictement logique et nous chercherons donc à les ramener à leur expression la plus simple.

D'abord l'apôtre proteste énergiquement contre la supposition que sa théologie tendrait à médire de la loi, à lui imputer, à elle, le mal qui se fait dans le monde, comme si elle n'était pas sainte, juste et bonne, puisqu'elle émane de Dieu; comme si elle pouvait conduire à autre chose qu'à la vie et à la félicité, si elle n'était pas arrêtée dans son action par une puissance opposée. Il résulte de cette partie de la discussion, que Paul a en vue la loi révélée (mosaïque); mais on se convaincra facilement que ce qu'il dit plus loin de ses effets sur l'activité morale de l'homme, est également vrai pour ce que nous appelons la loi naturelle, et que lui-même, insensiblement, généralise ses idées, de manière à faire au fond une étude de psychologie parfaitement indépendante de toute prémisse théologique et historique, et il arrive à la fin à parler d'une loi de la raison, qu'il identifie avec la loi de Dieu, et qui ne peut être que celle de la conscience à laquelle il en avait appelé antérieurement déjà (chap. II, 14 s.).

La loi n'est donc point la *cause* du péché, mais elle en est l'*occasion*. C'est qu'elle formule le devoir, de sorte que par elle nous apprenons ce qui est bon ou mauvais, ce que nous devons faire ou éviter; mais elle ne nous donne pas la force d'agir en conséquence. Au contraire, la défense éveille la convoitise,

l'ordre provoque la désobéissance. Un autre pouvoir dispute à la loi l'empire de l'homme et l'emporte le plus souvent. Cet autre pouvoir, c'est le péché.

Le *péché* est représenté, en effet, dans notre texte comme une puissance personnelle, qui n'existe en l'homme que du moment où la loi vient se poser en face de lui. Il serait peut-être plus juste de dire : qui existe en l'homme à l'état latent, inconscient, neutre, virtuel (Paul dit à la lettre : qu'elle est encore *morte*). En présence du commandement, cette puissance devient fait, elle naît ou s'éveille, elle exerce sur l'homme une action prépondérante et pernicieuse, car elle lui fait perdre ses chances de félicité et le plonge dans la coulpe et par suite dans la mort. La *mort* est à prendre ici dans le sens moral, où elle désigne l'état de perdition dans lequel l'homme se met par la désobéissance à la loi de Dieu. Dans la vie de chaque homme il y a une période, relativement bien courte, où il n'a pas encore conscience de la loi, où il ne connaît pas la différence du bien et du mal; pendant cette période-là, il n'est pas question de péché (chap. V, 13), mais cette période finit au moment même où la conscience morale est éveillée par la loi, et de ce moment, l'*innocence* première, nous voulons dire l'inconscience neutre, ne revient plus (comp. Genèse III).

Mais si le péché (considéré comme puissance) fait aboutir à un résultat aussi déplorable la loi destinée à nous montrer le chemin de la vie, ce fait présente un certain avantage à l'intelligence humaine, en ce que celle-ci reconnaît d'autant plus clairement ce qu'il y a de détestable dans un principe, ou dans une tendance, qui parvient à dénaturer ainsi ce que Dieu a institué d'excellent et de salutaire. Malheureusement l'intelligence, à elle seule, ne réussit pas à dominer le mal; autrement la loi qui est d'*esprit,* non pas seulement dans ce sens qu'elle s'adresse à la nature spirituelle de l'homme, ne manquerait pas de le maintenir dans la ligne du devoir. Mais à côté de cette nature spirituelle, il y a aussi la nature charnelle, inférieure, sensuelle, animale (1 Cor. II, 14), qui est *vendue* au péché, c'est-à-dire qui en subit l'ascendant, qui en est l'esclave, ou le devient aisément. Il y a donc dans l'homme même un conflit entre deux tendances opposées (l'apôtre dit entre *deux lois*), et c'est ce conflit, objet très-intéressant pour l'étude psychologique et morale, qu'il se plaît à décrire v. 15-23.

Au sujet de cette description, que chaque lecteur peut et doit vérifier sur lui-même, nous nous bornerons aux observations suivantes : 1° Il est impossible de méconnaître que Paul parle d'après son expérience personnelle, comme cela se voit déjà par la forme du discours ; mais il est certain aussi qu'il entend signaler un fait général. 2° La présente description est à celle du chap. VI, v. 5 suiv., ce que la réalité est à l'idéal. Marchander ce dernier, à cause de la réalité, ce serait enlever au christianisme ce qu'il a de plus élevé et ce qui seul lui garantit sa valeur absolue et perpétuelle ; mais nous ne devons pas moins nous opposer à la manie des commentateurs de nier la réalité imparfaite au profit d'une perfection déjà réalisée purement imaginaire, qu'ils s'obstinent à revendiquer pour l'apôtre (et sans doute, sous cette couverture, pour eux-mêmes), bien qu'il ne songe pas à se l'attribuer, comme la fin du morceau le fait voir incontestablement. Aucun chrétien ne peut avoir la témérité d'affirmer qu'il est à l'abri de ces combats intérieurs dont Paul parle ici ; tous sont continuellement dans le cas de s'écrier : Qui est-ce qui me délivrera de cet assujettissement à ma nature charnelle, dont les victoires réitérées me conduisaient à la mort ? C'est du fond de son cœur que l'apôtre aussi profère ce cri ; mais du fond de son cœur aussi il rend grâces à Dieu de ce que cette délivrance est devenue *possible*, par Jésus-Christ, c'est-à-dire par la régénération comprise dans le sens du chap. VI. Nous disons *possible*, pour exprimer la pensée que Christ et son esprit peuvent nous donner la victoire, mais jamais de manière qu'à un moment donné la chair serait définitivement vaincue, le péché radicalement extirpé, une rechute absolument impossible.

Une troisième observation portera sur l'analyse psychologique elle-même que l'auteur fait de la lutte intérieure, et dans laquelle il se place successivement à trois points de vue différents, ce qui rend sa description un peu moins lucide qu'elle pourrait l'être. D'abord, en disant *moi*, il parle de la personne humaine entière, dans le sein de laquelle se manifeste cette scission ou divergence des tendances ou des facultés. Ce point de vue apparaît clairement au début du morceau (v. 9) et à la fin (v. 25). Puis il se sert du même *moi*, en parlant de l'élément spirituel ou supérieur, qui se reconnaît comme le véritable homme, et qui voudrait écarter tout ce qui est contraire aux bonnes et saintes aspirations. C'est le point de vue religieux et chrétien qui se produit dans

notre texte aux v. 15, 17, 20, 24. C'est dans ce sens qu'il est parlé de l'*homme* (ou de l'être) *intérieur*, v. 22 (comp. 2 Cor. IV, 16. Éph. III, 16). Enfin il se place encore au point de vue de l'expérience commune, où le *moi* est la personnalité déjà subjuguée par le péché et ayant, pour ainsi dire, perdu la meilleure partie d'elle-même (v. 18).

[1] Il n'y a donc plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ. C'est que la condition de l'esprit de la vie m'a affranchi, en Jésus-Christ, de la condition du péché et de la mort. En effet, ce qui avait été impossible à la loi, ce en quoi elle était trop faible par le fait de la chair, Dieu l'a opéré en envoyant son fils, dans un corps semblable à notre chair de péché, et en vue du péché, et a vaincu le péché dans la chair, afin que le commandement de la loi fût accompli en nous, en tant que nous ne vivrions plus selon la chair, mais selon l'esprit. [5] Car ceux qui sont selon la chair, tendent à ce qui est de la chair; ceux, au contraire, qui sont selon l'esprit, tendent à ce qui est de l'esprit. Or, la tendance de la chair aboutit à la mort, mais la tendance de l'esprit aboutit à la vie et à la paix. C'est que la tendance de la chair est l'inimitié contre Dieu, puisqu'elle ne se soumet pas à la loi de Dieu (aussi bien ne le peut-elle pas), et ceux qui sont dans la chair ne sauraient plaire à Dieu. [9] Mais vous, vous n'êtes plus dans la chair, mais dans l'esprit, si tant est que l'esprit de Dieu habite en vous. Celui qui n'a pas l'esprit de Christ ne lui appartient pas. Or, si Christ est en vous, le corps, il est vrai, est assujetti à la mort à cause du péché ; mais l'esprit a la vie à cause de la justice. Et si l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en vous, lui, qui a ressuscité Christ des morts, fera revivre aussi vos corps mortels par son esprit qui habite en vous.

VIII, 1-11. Le morceau précédent constatait que l'homme, abandonné à ses propres forces, ne vient jamais à bout de vaincre la chair par la raison, la loi du péché par celle de Dieu ; et que, par conséquent, il se trouve toujours dans un état de misère morale, et en face d'un avenir qui ne peut mieux se définir que par le terme de mort. Mais la dernière ligne signalait en même temps le moyen, à la fois unique et sûr, de sortir de cette situation, ou plutôt elle reproduisait en deux mots ce qui avait déjà été développé dans la première moitié du chap. VI. C'est l'union personnelle avec Christ qui fait cesser cet état des choses (qui fait mourir le vieil homme) et en amène un autre (ressuscite un

homme nouveau). Le présent chapitre est destiné à dépeindre les résultats de ce changement.

Le passage que nous venons de traduire offre donc une certaine analogie avec le chap. V, mais nous n'avons pas ici une simple reproduction de la même pensée. Plus haut, il s'agissait de la justification par la foi en vue des péchés antérieurs, du moyen offert par Dieu à l'humanité de se débarrasser de la coulpe ancienne et de la peine encourue; ici il est question de la nouvelle vie, provoquée et alimentée par l'esprit de Christ, qui assure à l'homme la victoire sur la chair pour la seconde période de son existence terrestre.

Partout, dans notre texte, nous retrouvons l'antithèse entre les deux phases de la vie morale et spirituelle de l'homme, telles que nous avons appris à les connaître par l'analyse psychologique et théologique des pages précédentes. Cette antithèse se résume le plus simplement dans les deux termes de la *chair* et de l'*esprit*. Ce sont là comme deux principes, ou puissances, ou *conditions* (chap. VII, 21; litt. : règles) d'existence, considérées tour à tour comme donnant une impulsion, comme caractérisant une manière d'être, comme suivant une direction et aboutissant à une fin. De là ces expressions variées : vivre (marcher) *selon* la chair ou l'esprit; être selon ou *dans* la chair, ou l'esprit; *tendre* à (s'attacher à, aimer, affectionner) ce qui est de la chair, ou de l'esprit, etc. De là aussi ce fait, plusieurs fois répété, que l'une de ces conditions ou tendances exclut l'autre; qu'il y a antagonisme et incompatibilité entre elles; que de la réalité de l'une on pourra toujours conclure à l'absence de l'autre.

Tant que la chair domine, l'homme est dans un état d'inimitié relativement à Dieu; transgressant continuellement ses lois, il ne saurait lui plaire; par ses propres efforts, parfaitement insuffisants, si tant est qu'il en fasse de bien sérieux, il n'arrive pas à un accomplissement complet de ses devoirs, par conséquent il n'a devant lui que le jugement réprobateur de Dieu, la *condamnation*, la mort. La loi (mosaïque) est *impuissante* à changer cet état de choses, comme cela a été prouvé surabondamment; elle ne prévaut guère sur l'ascendant de la chair; elle a beau commander, elle ne parvient pas à se faire obéir en toute occasion.

C'est donc d'ailleurs que doit venir le salut. En effet, il est venu, il est à la portée de tous. Dieu a envoyé son fils, revêtu d'un corps semblable au nôtre, à ce corps, siége et instrument

du péché ; il l'a envoyé en vue (à cause) du péché, pour le vaincre, pour faire en sorte qu'il ne fût plus invincible. Or, Christ a vaincu le péché en sa personne humaine, et par cette victoire il l'a *condamné*, c'est-à-dire rendu impuissant désormais contre ceux qui le combattraient *en lui*, qui, unis à lui, vivant de son esprit, qui est l'esprit de Dieu, arriveraient à accomplir le *commandement* de la loi, litt. : ce qu'elle déclare droit et juste, et seraient ainsi *affranchis* de la condition dans laquelle ils se débattaient misérablement comme esclaves du péché, avec la perspective de la mort.

Sans doute la mort (*physique*) subsiste, parce que le péché subsiste aussi et qu'il n'y a pas un seul homme qui en soit exempt (c'est là l'explication authentique que Paul donne du passage chap. V, 12); mais si le *corps* reste assujetti à la mort par le fait du *péché*, il y a espoir et assurance de vie pour l'*esprit*, par le fait qu'il y a aussi maintenant possibilité de *justice*, dans le sens des chap. III, 21 suiv. ; IV et V, c'est-à-dire qu'il y a une justice que l'homme peut atteindre et que Dieu veut accepter comme telle, savoir celle de la foi. Il y a plus : le corps aussi finira par participer à cette vie de l'esprit (laquelle, à vrai dire, commence avec la régénération) par la résurrection des morts. Cette dernière est donc le corollaire de la résurrection mystique du nouvel homme (chap. VI, 5), comme cela a été démontré 1 Cor. XV, 12 suiv.

12 Ainsi donc, mes frères, nous sommes engagés, non point envers la chair, de manière à vivre selon la chair.... Car si vous vivez selon la chair, vous devez vous attendre à mourir. Si, au contraire, vous mortifiez l'activité du corps par l'esprit, vous vivrez. Car tous ceux qui se laissent guider par l'esprit de Dieu, sont fils de Dieu.
15 Car vous n'avez point reçu un esprit de servitude, qui vous inspirerait encore de la crainte ; mais vous avez reçu un esprit d'adoption, dans lequel nous nous écrions : Abbâ, Père ! Cet esprit rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers ; héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être aussi glorifiés avec lui.

VIII, 12-17. De la théorie l'apôtre passe à la pratique, de la théologie à l'exhortation. Dieu ayant bien voulu nous offrir les

moyens d'entrer avec lui dans un rapport nouveau et salutaire, nous sommes *engagés*, litt. : débiteurs, nous avons de notre côté une obligation..... Cette obligation, c'est de suivre l'impulsion de l'esprit de Dieu, de nous unir à Christ. Mais l'apôtre, au lieu de dire cela tout de suite, énonce son idée dans sa forme négative et oublie de compléter sa phrase immédiatement et directement. Il la reprend cependant presque aussitôt sous une autre forme.

On remarquera que les mots *vivre* et *mourir* sont employés ici et plus haut dans des sens différents. Tout à l'heure il s'agissait de la mort physique et de la vie éternelle. Ici, la mort à laquelle lep écheur doit s'attendre, est bien la mort spirituelle, la damnation, et la vie promise à celui qui vaincra la chair, est une autre que celle où il vit selon la chair. De même, *mortifier* l'activité du corps par l'esprit, veut dire : vivre de manière que la force de l'esprit (divin) neutralise et comprime l'ascendant de la chair, de manière que la puissance de celle-ci soit anéantie (Col. III, 5). C'est l'idée qui a été exprimée plus haut (chap. VI, 6) par la phrase : être crucifié avec Christ.

Le tableau de la nouvelle vie est ici enrichi par l'introduction de la notion de l'*adoption*. En recevant l'esprit de Dieu, l'homme devient *enfant* de Dieu. Cette image se présente d'autant plus naturellement qu'elle est en liaison intime avec celle de la servitude sous la loi. L'homme placé sous l'empire de la loi (Gal. III ; IV) doit toujours avoir peur du juge, parce qu'il connaît l'imperfection de ses œuvres. L'esprit, qui facilite à l'homme l'obéissance, lui apprend aussi à connaître Dieu comme un père aimant et miséricordieux, il atteste et fait sentir à *notre* esprit (à cette meilleure partie de nous-mêmes, jadis asservie par la chair) que nous pouvons nous adresser à Dieu avec cette confiance filiale, cet abandon plein de bonheur, qui caractérise le rapport naturel et normal entre l'enfant et le père. Cela sera d'autant plus vrai que nous sommes unis à Christ, le vrai fils de Dieu, dont nous devenons ainsi les frères (v. 29), et comme les biens d'un père reviennent de droit à ses enfants légitimes, nous sommes assurés de participer ainsi un jour à cet héritage glorieux du ciel en possession duquel Christ est entré dès à présent.

Pour nous expliquer comment Paul arrive à écrire le nom de père en hébreu, nous n'avons qu'à nous rappeler que la prière se fait toujours le plus aisément et avec le plus de ferveur dans la langue maternelle. Or, celle de l'apôtre était l'hébreu (Phil. III, 5).

18 Car j'estime que les souffrances du temps présent ne sont rien
en comparaison de la gloire qui doit un jour se révéler en notre
faveur. En effet, tout ce qui a été créé attend avec impatience cette
glorification des fils de Dieu. C'est que la création a été assujettie
à la fragilité, non de son propre gré, mais au gré de celui qui l'y
a assujettie, en vue de l'espoir qu'elle aussi serait affranchie de la
servitude de la mortalité, pour avoir part à la glorieuse liberté des
enfants de Dieu. 22 Or, nous savons que la création tout entière
gémit avec nous, jusqu'à ce jour, et souffre les douleurs de l'enfante-
ment : et non seulement elle, mais nous aussi, qui avons reçu
l'esprit en guise de prémices, nous aussi nous gémissons en nous-
mêmes, en attendant l'adoption, c'est-à-dire d'être délivrés de notre
corps. Car c'est en espérance que nous sommes sauvés. Or, une
espérance devenue visible, n'est plus une espérance; car ce que
quelqu'un a sous les yeux, pourquoi l'espérerait-il encore? Mais si
nous espérons ce que nous n'avons point sous les yeux, c'est que
nous l'attendons avec persévérance.

VIII, 18-25. En écrivant le dernier mot du morceau précédent, l'apôtre était arrivé en même temps au dernier élément de son exposé, à la perspective finale du vrai chrétien, lequel, après avoir vécu ici-bas de la nouvelle vie en communion avec son sauveur, partagera encore la vie glorieuse de celui-ci dans une nouvelle existence à venir. Il dirige donc maintenant son regard vers cet avenir. La transition se fait, comme nous venons de le dire, par ce mot de *gloire* ou *glorification*, qui désigne l'état bienheureux des élus arrivés au terme de leurs épreuves, et jouissant désormais sans trouble ni interruption de la plénitude des biens célestes, compris sous le nom du salut, et dont la communication de l'esprit de Dieu était comme un gage, ou un à-compte provisoire (2 Cor. I, 22), une espèce de *prémices* relativement à une moisson plus riche.

Nous insistons sur cette manière de comprendre ici la liaison logique des idées. On aurait tort d'établir celle-ci sur l'autre membre de la phrase qui parle des souffrances. Car dans le v. 17 ce terme fait allusion à la mort mystique du vieil homme (chap. VI, 5, 6), dans le v. 18, au contraire, il est question des tribulations de tout genre qui attristent le pèlerinage terrestre du chrétien.

Ce n'est donc qu'au terme de ce pèlerinage que le fidèle entrera dans la jouissance de tout ce qui lui est assuré à titre d'héritage,

en sa qualité d'enfant de Dieu. Ainsi l'*espérance* est un élément très-notable dans la vie du chrétien, en raison de la grandeur des choses qu'il ne connaît encore que de loin, qui lui sont encore cachées (Col. III, 3), et pour l'obtention desquelles l'expression de *révéler* (c'est-à-dire réaliser, rendre accessible, donner de main en main) est ainsi pleinement justifiée. Sans doute, le croyant *est* sauvé, du moment où sa régénération est accomplie, où la foi lui a fait embrasser la vie en Christ. Mais la réalisation objective et parfaite de ce salut étant réservée à une époque ultérieure, il sera vrai de dire qu'il n'est encore sauvé qu'*en espérance*. Il ne pourrait pas être question d'espérance pour les hommes, s'ils tenaient déjà ce qui en fait l'objet ; le présent et l'avenir sont encore séparés par les conditions de notre existence ; dès que l'avenir sera devenu le présent, l'espérance se sera changée en jouissance. Jusque-là, la forme pratique de l'espérance (le devoir qui en découle), c'est la persévérance.

La jouissance plénière de tous les biens célestes est encore désignée dans notre texte par un terme qui se rencontre assez rarement chez Paul (Gal. IV, 5. Éph. I, 5) et nulle part ailleurs dans les écrits apostoliques. C'est le terme d'*adoption*. Nous venons de le rencontrer quelques lignes plus haut dans un sens tant soit peu différent : ici il signifie la mise en possession, décrétée par l'autorité compétente, en faveur de l'héritier légitime, à l'égard des biens qui lui reviennent. On voit par cette explication que le terme français, conservé par nous faute de mieux, n'est pas absolument équivalent.

De tout ce qui vient d'être dit, il résulte assez naturellement que les regards du chrétien se tourneront avec un vif désir, avec impatience, vers ce glorieux avenir. Il lui sera permis de soupirer après le moment de la réalisation de ses espérances, de gémir dans sa condition actuelle (bien entendu sans murmurer, et avec une courageuse résignation) et de voir approcher avec joie le moment où, délivré du corps terrestre, rien ne le séparera plus de Christ et de sa gloire (2 Cor. V, 8).

Jusqu'ici nous nous sommes trouvés, pour l'explication de ce texte, sur le terrain suffisamment sûr et connu de la théologie paulinienne. Mais nous n'avons pas encore relevé un élément qui ne se rencontre pas ailleurs dans nos épîtres. L'apôtre dit que les croyants ne sont pas les seuls à attendre avec impatience le moment de la glorification, à gémir des délais qui les en séparent

et des tribulations qui les y doivent préparer : la *création entière* partage ces aspirations. On a beaucoup écrit sur ce passage et l'on en a donné les explications les plus variées, et pourtant le sens ne saurait être douteux. Il nous semble même tellement clair, que nous ne nous arrêterons pas un instant à réfuter les innombrables opinions divergentes.

La création dont Paul parle, c'est ce que nous, dans notre langage moderne, nous appelons la *nature;* la totalité des choses qui existent sur la terre, abstraction faite des hommes. Toute la nature, dit-il, est soumise à la loi de mortalité, à une espèce de servitude douloureuse. Elle est comme sous le coup d'une malédiction (Gen. III, 17). Partout nous avons sous les yeux des images de mort et de dépérissement; le fléau de la stérilité, la fureur des éléments, les instincts destructeurs des bêtes, les lois mêmes qui régissent la végétation, tout donne une teinte sombre à la nature, et attriste le mortel qui ne voit dans ce qui l'entoure que le reflet de sa propre imperfection, l'image attristante de sa propre fragilité. Le mal physique qu'il rencontre partout lui pèse comme un immense fardeau. On comprend que l'austérité du tempérament oriental ait mis en relief ce côté des choses, et non point le côté opposé, où la nature éveille de préférence les élans poétiques de la joie et de l'admiration. Toujours est-il que l'imagination ne s'y est pas arrêtée. Les prophètes déjà parlaient d'un futur âge d'or de la nature, où le mal physique disparaîtrait avec le mal moral (comp. entre autres És. IV, 2 suiv.; XI, 6 suiv.; XXX, 26; LXV, 17, etc.). Paul, à son tour, se livre avec complaisance à cette perspective ; il devient poète pour vivifier la nature, pour lui prêter la conscience d'elle-même, pour la représenter comme une femme en travail qui, au prix de cruelles convulsions, va donner le jour à une nouvelle existence, laquelle doit faire son bonheur à elle-même. Un nouveau ciel et une nouvelle terre, d'où la mort et la douleur seront bannies, viendront remplacer ce monde d'afflictions et de regrets et offriront à l'humanité régénérée un séjour digne d'elle. Le sentiment de cette sympathie, à la fois poétique et religieuse, est si puissant, que l'apôtre paraît vouloir s'en servir comme d'un argument.

26 De plus, l'esprit aussi vient en aide à notre faiblesse. Car nous ne savons pas ce qu'il nous convient de demander dans nos prières, mais l'esprit lui-même prie pour nous en soupirs et sans paroles ; et

celui qui sonde les cœurs sait quelle est la pensée de l'esprit, parce que celui-ci prie en faveur des fidèles dans le sens de Dieu. Or, nous savons que toutes choses contribuent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui ont reçu la vocation d'après son décret.
29 Car ceux qu'il a reconnus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son fils, de sorte que celui-ci serait l'aîné d'entre beaucoup de frères; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.

VIII, 26-30. Pour nous soutenir dans les épreuves, quelquefois si dures et si accablantes (v. 35, 36), de la vie actuelle, nous avons donc l'espérance, ce bien indestructible du chrétien, dont la nature même semble partager les aspirations. Mais nous avons mieux que cela. Nous avons l'*esprit* de Dieu, qui nous vient en aide, soit en nous rendant témoignage de notre rapport filial avec Dieu (v. 16), c'est-à-dire en nous le garantissant, soit en nous servant d'intermédiaire pour l'affermir et le rendre fécond. Nous ne savons pas toujours ce qui conviendrait le plus à notre intérêt spirituel, nous ne comprenons pas les voies de Dieu, nous désirons des choses qui nous nuiraient, nous demandons qu'il éloigne de nous la coupe qu'il nous présente. Dans ces occurrences, au lieu de nous laisser inspirer par nous-mêmes, laissons agir l'esprit divin ; que ce soit lui qui formule nos prières, ou plutôt, puisque Dieu n'a pas besoin d'entendre des paroles, qu'il transmette simplement au Père céleste nos sentiments de pieuse résignation, de confiance courageuse, qui peuvent rester à l'état de soupirs, de vœux muets, de pressentiments, auxquels la réflexion ne donne point d'expression raisonnée. Une pareille prière sera toujours dans le sens de Dieu.

Ce qui peut arrêter un moment le lecteur dans ce texte, c'est ce dédoublement de la nature spirituelle de l'homme, moyennant lequel certains faits psychiques, qui pourtant résultent de ses dispositions naturelles, sont attribués à une personnalité distincte et étrangère. Nous avons trouvé cette forme particulière de la pensée de l'auteur plus haut déjà, v. 16. Elle ne présentera guère de difficulté dès qu'on la considérera comme la conséquence de ce principe que tous les mouvements de l'âme qui tendent à son salut lui viennent directement de Dieu, et que l'*esprit* n'est autre chose que l'organe de cette communication, ou plutôt cette com-

munication elle-même personnifiée. C'est donc pour affirmer l'origine divine de toutes les aspirations salutaires du chrétien, que celles-ci sont attribuées à un agent, distingué à la fois des facultés actives de la nature humaine et de la personne de Dieu. Nous trouvons ailleurs (1 Cor. II, 11) un dédoublement analogue, signalé dans l'être divin lui-même, par le besoin d'analyse auquel la raison ne peut se soustraire quand elle veut se rendre compte de faits qui, au fond, ne sont pas de son ressort.

Après l'espérance et l'esprit, l'apôtre mentionne encore un troisième fait qui est de nature à nous rassurer et à nous soutenir, c'est cet axiome que *tout* contribue au bien de ceux qui aiment Dieu. Malgré les apparences contraires, Dieu achève l'œuvre qu'il a commencée dans l'homme, pourvu que celui-ci n'entrave pas son action. Dans la main de Dieu, toutes les vicissitudes de la vie, tous les incidents, ceux-là même que nous sommes enclins à déplorer, sont des moyens d'éducation qui ne peuvent qu'assurer la réalisation du but définitif.

A ce propos, Paul récapitule toute la série des actes par lesquels Dieu intervient dans l'œuvre du salut de l'individu. Cette récapitulation fait voir que le salut est dû exclusivement à la grâce prévenante et que l'homme n'y intervient de son côté que d'une manière passive, c'est-à-dire, en tant qu'il ne s'oppose pas à l'action de Dieu. Cette réserve est faite par l'apôtre lui-même quand il désigne comme sûrs du salut *ceux qui aiment Dieu.*

Voici maintenant la série des actes de Dieu dont nous venons de parler : 1° Le *décret* primordial, appelé ailleurs l'élection (chap. IX, 11), par lequel Dieu *reconnaît d'avance*, choisit et distingue ceux auxquels il veut accorder le salut. Cet acte est appelé aussi 2° la *prédestination*, car au fond c'est un seul et même acte ; seulement ici il est fait une distinction purement formelle, en ce que le décret est d'abord considéré comme quelque chose d'abstrait, de théorique, tandis que la prédestination implique en même temps la forme concrète de la *destinée* qui doit en être le résultat. Cette destinée, c'est que l'homme élu réalisera en lui-même l'image du Christ ressuscité et glorifié (chap. VI, 4 suiv.), comme Christ a revêtu d'abord notre image mortelle et périssable ; en d'autres termes, l'homme deviendra *frère* de Christ, c'est-à-dire fils de Dieu comme lui et en lui (chap. VIII, 17). Le décret et la prédestination sont antérieurs à la naissance des individus (chap. IX, 11). Suit 3° la *vocation*, c'est-à-dire l'acte par lequel

Dieu *appelle* l'individu élu, à n'importe quelle époque de sa vie, par un moyen extérieur, par exemple la prédication de l'Évangile, ou un miracle comme celui sur le chemin de Damas. Cette vocation ne saurait manquer son effet, puisqu'elle n'est que la conséquence de l'élection. Puis vient 4° la *justification*, c'est-à-dire l'acte par lequel, d'après le chap. III, Dieu accepte l'obéissance de l'homme à la vocation (la foi) comme équivalent de la justice des œuvres qu'il devrait avoir, mais qu'il n'a pas. Enfin 5° il y a la glorification, c'est-à-dire la mise en possession du salut, dans sa forme parfaite et définitive. Cette glorification est énoncée ici au prétérit (il les *a* glorifiés) comme les autres actes, soit par suite d'un certain besoin de parallélisme rhétorique, soit plutôt pour exprimer d'un côté la certitude du fait, de l'autre sa connexion indissoluble avec d'autres faits qui remontent au delà des limites du temps.

31 Que conclurons-nous de tout cela? Si Dieu est pour nous, qui
sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre fils, mais qui
l'a livré pour nous tous, comment, dans sa grâce, ne nous donne-
rait-il pas toutes choses avec lui? 33 Qui voudra accuser les élus de
Dieu? Serait-ce Dieu, qui les justifie? Qui les condamnera? Serait-ce
Christ, qui est mort pour nous, bien plus, qui est ressuscité, qui
siége à la droite de Dieu, qui intercède pour nous? Qui nous arra-
chera à l'amour de Christ? Sera-ce la tribulation, ou la détresse,
ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou le glaive
(d'après ce mot de l'Écriture: *c'est pour toi que nous sommes mis à
mort, tout le long du jour; nous sommes estimés comme des moutons
destinés à la boucherie*)? 37 Mais dans tout ceci nous restons indu-
bitablement victorieux, grâce à celui qui nous a aimés. Car je suis
convaincu que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les démons,
ni le présent ni l'avenir, ni le ciel ni l'enfer, ni aucune créature
quelconque ne pourra nous arracher à l'amour de Dieu qui s'est
manifesté dans le Christ Jésus, notre Seigneur!

VIII, 31-39. Péroraison, destinée à amplifier cette même idée de la certitude du salut, déjà exprimée plus haut. La justice de Dieu étant satisfaite, lui-même ayant déclaré nos péchés antérieurs effacés, et nous donnant son esprit pour vaincre désormais la chair, nous n'avons plus à craindre le terrible jour du jugement. En effet, l'accusateur (le péché) est réduit au silence;

l'arrêt de condamnation est écarté, déchiré d'avance, Dieu ayant pris l'initiative de l'absolution en acceptant le sacrifice propitiatoire de son fils, les épreuves de la vie, autrement si périlleuses pour la faiblesse humaine, ne sauraient plus nous troubler, puisque nous avons, pour les vaincre, un auxiliaire qui non seulement nous vient en aide avec la plénitude de la puissance spirituelle, mais qui est animé envers nous d'un amour que rien au monde ne peut nous enlever, et qui n'est que la manifestation plus immédiate, plus sensible, de l'amour que Dieu nous a porté d'abord et qu'il nous porte toujours.

L'effet rhétorique de ce morceau sera rehaussé, si nous prenons comme des questions tout ce qui est dit aux v. 33 et 34; comme d'ailleurs la suite nous y oblige. Ces questions sont destinées à réduire le doute à l'absurdité. Car ce serait une absurdité que de supposer que Dieu, qui a voulu nous *octroyer* la justice, aura un intérêt à nous en retirer le bénéfice; que Christ, qui est mort pour nous, et dont la résurrection a ratifié cet acte rédempteur, Christ qui aujourd'hui est auprès de Dieu notre patron (1 Jean II, 1), se plaira à prononcer contre nous des arrêts de condamnation. Tout cela est dit pour rassurer ceux qui pourraient croire que les vues de l'apôtre au sujet de la Loi sont de nature à compromettre le salut de ceux qui antérieurement basaient sur elle leurs espérances.

Le v. 36 est une parenthèse. En mentionnant les périls qui menacent les fidèles, Paul songeait aussi aux persécutions dont il avait plusieurs fois failli être la victime. Il se rappelle à cette occasion un passage de l'Écriture (Ps. XLIV, 23) et se l'applique, comme n'en disant pas trop. On comprend que la grandeur du péril fait ressortir l'énergie de l'amour divin, qui nous aide à le traverser sans succomber à la tentation.

Dans la dernière phrase nous nous sommes permis quelques libertés ; nous avons mis le *ciel* et l'*enfer* à la place des mots de *hauteur* et de *profondeur*, qui sont trop vagues pour offrir un sens précis. De même, nous avons réduit à deux les trois expressions : *anges*, *puissances*, *dominations*, dont le nombre dérange le parallélisme, et à l'égard desquelles une variante du texte fait voir qu'il y a eu, de la part des copistes, une espèce de tâtonnement ou de velléité exégétique. Les *dominations* et les *puissances* sont en tout cas des anges, soit bons (Éph. I, 21. Col. I, 16), soit mauvais (Éph. VI, 12. Col. II, 15), et nous avons pensé que

l'antithèse exigeait nécessairement ici la mention des deux catégories. Du reste, cette phrase est une hyperbole dont il ne faut pas presser la lettre (comp. Gal. I, 8).

L'apôtre est arrivé à la fin de son exposé théorique de l'Évangile. Il a prouvé que tous les hommes sont pécheurs; que la grâce seule, et non les œuvres, peut les sauver; que la foi et la régénération, en changeant complétement notre nature, ne nous affranchissent pas seulement de la coulpe et du péché, mais encore du joug de la loi, et qu'ainsi les priviléges autrefois accordés à Israël n'ont plus aujourd'hui de valeur, ni pour favoriser les uns, ni pour exclure les autres. C'est à cet élément de la discussion que Paul va maintenant s'arrêter encore plus spécialement, après y avoir touché à différentes reprises (voyez surtout chap. III, 1 suiv.). Il est frappé de cette considération, nous aurions pu dire de ce fait tragique, que le peuple juif, qui depuis un temps immémorial avait été l'objet d'une sollicitude si exceptionnelle de la part de la Providence, non seulement n'était pas plus avancé pour cela dans la voie du salut que les païens, autrefois exclus des grâces particulières de Dieu, mais restait maintenant en arrière de ceux-ci, et risquait même de manquer le but tout à fait, parce que, se prévalant de ses anciens priviléges, il dédaignait la grâce offerte à l'humanité. Car il était de fait que dans les églises l'élément païen commençait à prédominer sensiblement sur l'élément juif, que l'opposition venait surtout de la synagogue, et Paul est ainsi amené à chercher l'explication de ce phénomène, si contraire en apparence aux desseins de Dieu consignés dans l'Écriture.

[1] Je déclare en toute sincérité devant Christ, et je ne mens point (ma conscience, guidée par le saint esprit, me l'attestant), que je suis profondément affligé, et que mon cœur éprouve une douleur incessante, au point que je voudrais être moi-même frappé de malédiction et séparé de Christ, pour le salut de mes frères, de mes parents selon la chair, je veux dire des Israélites, auxquels appartenaient la dignité de fils, et la perspective glorieuse, et les alliances, et la législation, et le culte, et les promesses, et les patriarches, et desquels est issu Christ, selon la chair, qui est au-dessus de tous; que Dieu en soit béni à toute éternité! Amen.

IX, 1-5. Paul proteste de ses sentiments de regret; il oublie d'en préciser la cause et l'objet. C'est que sa pensée est tellement naturelle et découle si facilement des faits théologiques établis par la discussion précédente, qu'il ne peut exister le moindre doute à cet égard. Depuis de longs siècles il a été tant fait par Dieu et par ses organes à l'effet d'assurer le salut d'Israël, et voilà qu'Israël ne l'obtient pas, parce qu'il reste indifférent et même hostile. On voit tout de suite que l'auteur prend le peuple juif en masse, dans sa grande majorité, il ne tient pas compte des exceptions individuelles plus ou moins nombreuses; il en fera de même à l'égard des païens, qui ne sont pas convertis tous, tant s'en faut, mais chez lesquels la proportion était beaucoup plus favorable que chez les Juifs. Il ne faut pas perdre de vue cette manière de raisonner, dans l'appréciation de cette partie du traité. Elle est d'ailleurs absolument conforme au point de vue et aux habitudes rhétoriques des prophètes.

Pour signaler l'énergie de ses regrets, Paul se sert d'une expression qui lui a valu bien des critiques. Il déclare qu'il serait prêt à faire le sacrifice de son propre salut, si par là il pouvait obtenir celui de tous les Israélites. Il n'y a pas à hésiter : c'est bien là ce qu'il dit. Le mot qu'on traduit ordinairement par *anathème*, signifie dans l'origine un objet consacré à Dieu, de manière à être voué à la mort ou à la destruction. C'est dans ce sens qu'il en est parlé fréquemment dans l'ancienne histoire d'Israël. Or, s'il fallait presser la lettre du texte, Paul dirait ici une monstruosité. Car sa phrase impliquerait à la fois cette idée, que ce pourrait être chose bonne et chrétienne de renoncer au salut personnel, et cette prétention, absolument contraire à l'enseignement de l'auteur lui-même, d'offrir à Dieu quelque chose de plus que Christ même n'a pu ni dû offrir pour le salut du monde entier. Mais nous pouvons supposer que l'auteur n'a pas raisonné ainsi. Entraîné par la vivacité de son sentiment, il a voulu simplement exprimer cette pensée généreuse : Je donnerais tout pour qu'il en fût autrement !

L'énumération de tous les avantages réservés jadis aux Israélites, à l'exclusion des autres peuples, reprend l'idée abordée mais non développée au commencement du troisième chapitre. Les détails ne demandent pas d'explication. L'Écriture appelle les Israélites les *fils* de Dieu (2 Cor. VI, 18, etc.); la *gloire*, est certainement celle qui devait leur échoir à la consommation des

temps; les *alliances*, au pluriel, sont celles qui ont été faites successivement, avant Moïse déjà, avec les patriarches. Ces derniers, les types des hommes selon le cœur de Dieu, étaient en même temps l'honneur de la nation à la tête de laquelle ils étaient placés; on pourrait dire qu'ils l'ennoblissaient. Enfin le privilége le plus éclatant, c'était de voir naître de leur sang celui qui est au-dessus des patriarches mêmes, Christ, le fils de Dieu, le sauveur prédestiné du monde.

La dernière phrase de ce texte a donné lieu à des débats très-animés entre les commentateurs. On a proposé diverses méthodes de ponctuation, d'après lesquelles Christ était tantôt désigné comme Dieu (...*Christ, lequel* est Dieu sur toutes choses, béni éternellement), tantôt distingué de Dieu (...*Christ. Que le Dieu* qui est sur toutes choses soit béni, etc.). La première de ces deux interprétations se heurte contre des passages tels que 1 Cor. VIII, 6; III, 23; XI, 3. 1 Tim. II, 5. Éph. I, 17; IV, 5, 6, et contre ce fait, que Paul ne formule des doxologies qu'en l'honneur de Dieu (le père). Mais la seconde aussi ne se recommande pas par la simplicité naturelle de la construction; la doxologie est comme suspendue en l'air. Nous avons essayé d'une troisième combinaison, d'après laquelle Paul exprime deux idées, parfaitement justifiées par le contexte : sans doute la naissance de Christ au sein du peuple juif constitue un privilége pour celui-ci, et il n'a garde de l'oublier dans l'énumération; mais il importe de reconnaître la portée de ce privilége; Christ est *au-dessus* des patriarches, au-dessus de tout ce qu'Israël possédait en fait de priviléges, comme cela a été suffisamment prouvé plus haut. C'est de ce fait, méconnu par les Juifs, que l'apôtre loue Dieu, car c'est précisément sur cette supériorité que se fonde l'espérance du salut.

Après avoir posé et déploré le fait de l'éloignement des Juifs pour l'Évangile et du risque qu'ils courent de perdre le salut, qui pourtant leur était promis, l'apôtre se hâte de démontrer que ce fait ne saurait être mis à la charge de Dieu.

6 Mais ce n'est pas à dire que la parole de Dieu soit devenue vaine. Car le vrai Israël, ce ne sont pas tous ceux qui sont issus d'Israël, et de ce qu'ils sont de la race d'Abraham, il ne s'ensuit pas qu'ils sont tous ses enfants; mais (est-il dit) : *C'est d'après Isaac*

que ta race sera nommée. Cela veut dire : ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants de Dieu, mais ce sont les enfants de la promesse qui comptent comme la vraie race. Car il s'agissait bien d'une promesse quand il fut dit : *Vers ce temps-là je viendrai et Sara aura un fils.*

IX, 6-9. Premier argument. Sans doute, dit l'apôtre, Dieu a fait des promesses à Abraham en faveur de sa *race*, mais qu'est-ce donc que la race d'Abraham? Ce ne sont pas ses descendants naturels, sans aucune réserve ni distinction. De même que les *promesses* elles-mêmes sont prises ici dans un sens spirituel et évangélique, de même la notion de *postérité* se spiritualise également, comme nous l'avons vu plus haut (chap. IV. Comp. Gal. III ; IV). L'argumentation se fonde cependant sur d'autres passages de la Genèse. Il y a d'abord celui du chap. XXI, 12, relatif à Isaac. Abraham a eu plusieurs enfants, dont les descendants formaient sa postérité dans le sens naturel. Mais Dieu lui dit : *c'est d'après Isaac* (seul) *que ta race sera nommée* ; il y a donc à dire que, pour être de la race d'Abraham, dans le vrai sens, c'est-à-dire pour être héritier des promesses, il faut autre chose encore que la filiation charnelle. Cette autre chose ou condition, Paul la résume par le mot : *promesse,* en partant du passage Gen. XVIII, 10, où Dieu promet la naissance d'Isaac. Cet argument serait extrêmement faible et précaire, si l'on ne savait que l'exégèse de Paul avait trouvé qu'Isaac n'était pas né d'après les lois ordinaires de la nature, mais qu'il était l'enfant du miracle (Gal. IV, 29. Rom. IV, 19), ou, comme il dit, l'enfant de l'esprit et non de la chair. De cette manière, Isaac devient le type de tous ceux qui naîtront également de l'esprit, c'est-à-dire par la voie de la régénération spirituelle (Jean I, 13). On comprend que ces raisonnements n'ont aucune force probante tant qu'on considère les récits de la Genèse comme rapportant de simples faits historiques. Mais c'est précisément en cela que Paul et ses contemporains partaient d'un point de vue absolument différent du nôtre. Ils y voyaient, non des faits, mais des symboles destinés à représenter des idées ou des thèses de théologie. Nous en trouverons tout à l'heure de nouvelles preuves; mais nous prions nos lecteurs de relire le commentaire sur Gal. IV, 21 suiv., et surtout celui sur Hébr. VII, 1 suiv.

[10] Mais ce n'est pas tout. Il y a encore Rébecca qui était enceinte du fait d'un seul homme, d'Isaac notre père. Car avant que ses fils fussent nés, avant qu'ils eussent fait ni bien ni mal (afin que le décret de Dieu subsistât, lequel est basé sur l'élection et ne dépend pas des œuvres, mais de la volonté de celui qui fait l'appel), il lui fut dit que l'aîné serait le sujet du cadet, ainsi qu'il est écrit : *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü.*

IX, 10-13. Deuxième argument. Dieu est libre d'accorder sa grâce à qui il veut. L'auteur venait de dire qu'il n'y a pas de droit de naissance à faire valoir, il ajoute maintenant que les œuvres ne constituent pas de titre non plus. A cet effet, il prend l'histoire de Rébecca (Gen. XXV), histoire tellement familière à tous les Juifs, qu'il oublie de mentionner la chose essentielle, c'est que la femme d'Isaac était enceinte de jumeaux. Par ce fait, ce nouvel exemple est plus instructif encore que le précédent. Il y a là le même père, la même mère, simultanéité de naissance, enfin, déclaration de Dieu antérieure à la naissance des enfants. Dieu a fait son choix d'avance, il le déclare à la mère (Gen., v. 23), et confirme sa déclaration plus tard encore par le prophète (Mal. I, 2, 3). Il résulte de tout cela que la grâce de Dieu (l'*appel* efficace à la participation au salut) ne dépend point des œuvres, comme le prétendaient les Juifs, qui à cet égard se croyaient en règle, mais de la seule volonté de Dieu, c'est-à-dire d'une *élection*, d'un choix libre, d'un *décret* absolu et antérieur aux faits contingents.

[14] Qu'en conclurons-nous ? Dieu est-il injuste ? C'est impossible ! En effet, il dit à Moïse : *J'accorderai ma grâce à qui je voudrai, et je serai miséricordieux envers qui je voudrai.* Ainsi cela ne dépend pas de la volonté ni des efforts de l'homme, mais de la grâce de Dieu. [17] Aussi l'Écriture dit-elle à Pharaon : *C'est pour cela même que je t'ai suscité, afin de montrer en toi ma puissance et pour que mon nom fût proclamé sur toute la terre.* Ainsi donc il fait grâce à qui il veut, et il endurcit qui il veut.

IX, 14-18. Le second argument, développé plus haut, et qui en appelait à la volonté libre et absolue de Dieu, avait de quoi choquer le sentiment moral. Comment donc ? Les œuvres des hommes ne seraient pour rien dans la fixation de leur destinée ? Paul tient à écarter l'objection ; il veut défendre Dieu contre

cette accusation d'injustice. Mais à cet effet il n'a garde de s'engager dans une discussion philosophique. Il se borne à invoquer l'Écriture et prouve, par deux citations, qu'il n'a fait que tirer les conséquences légitimes de l'histoire des enfants de Rébecca.

La première citation, empruntée à Exode XXXIII, 19, rappelle une déclaration sèche et catégorique du principe: Jéhova dit à Moïse : Je donne mes faveurs à qui je veux. Paul en conclut très-logiquement que l'homme n'y est pour rien ; ce n'est pas en *courant* après (1 Cor. IX, 24) qu'il atteindra le but. C'est l'affaire du bon vouloir de Dieu.

La seconde citation est plus significative encore (Exode IX, 16) ; car ici il s'agit du résultat opposé. On comprend qu'il soit dit que l'homme n'arrive au salut que par la grâce de Dieu, mais ici l'homme arrive à sa perte, parce que Dieu *veut* le perdre. Pharaon agit comme il le fait, à l'égard des Israélites, parce que Dieu l'y excite (*le suscite*) ; il se roidit contre les demandes que Moïse lui adresse au nom de ce même Dieu, parce que celui-ci *veut* faire voir au monde qu'il arrive à ses fins malgré la résistance des hommes, et qu'il veut tirer gloire de cette victoire. C'est l'Écriture qui dit cela formellement, il n'y a donc pas lieu d'en douter.

On ne perdra pas de vue que tous ces raisonnements exégétiques ont pour unique but d'établir que les Juifs contemporains n'ont pas le droit d'accuser Dieu s'ils manquent leur salut. En apparence, Paul arrive donc à des conclusions contraires à son but, puisque, après tout, Dieu seul décide et agit. Mais il a prouvé : 1° que les Juifs n'ont pas de privilége, malgré leur rapport naturel avec Abraham ; 2° que Dieu, en faisant son choix, ne peut pas être taxé d'injustice, ses procédés étant éternellement les mêmes et étant signalés comme norme de son gouvernement, par l'autorité la plus irréfragable, par l'Écriture elle-même. Malgré cela, Paul sent qu'il n'a pas réussi à faire taire tous les doutes.

19 Or, tu me diras : Pourquoi donc blâme-t-il encore? qui donc peut résister à sa volonté? Eh mais, ô mortel, qui es-tu donc, toi, pour contester avec Dieu? Est-ce que le vase dira à celui qui l'a fabriqué : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Ou bien le potier n'a-t-il pas pouvoir sur l'argile, de manière à faire de la même masse tel vase d'honneur, tel autre pour un usage vil?

IX, 19-21. Le bon sens moral objecte : Si la théorie de la volonté absolue de Dieu est poussée jusqu'à cette conséquence extrême, que le mal même est l'effet d'une cause suprême et irrésistible, il s'ensuivra que toute responsabilité cesse du côté de l'homme. Cela peut-il être le dernier mot de la théologie ?

Et la théologie, esclave de la logique, ne sait plus que répondre. Elle oppose à l'objection, fondée sur le principe de la liberté morale, une espèce de fin de non-recevoir. Elle assimile l'homme à la matière inerte, dont l'artiste fait ce qu'il veut, sans qu'elle puisse disposer d'elle-même et sans que l'objet fabriqué puisse réclamer. L'image du potier n'est pas de l'invention de Paul (Jér. XVIII, 6. És. XLV, 9. Sap. XV, 7. Sir. XXXVI, 7). Nous le répétons, il reste conséquent jusqu'au bout : les exemples d'Ésaü et de Pharaon, interprétés d'après les textes mêmes de l'Écriture, devaient immanquablement conduire jusque-là. Seulement on peut dire que, pour l'apôtre, il ne s'agissait pas ici de certains individus mentionnés dans l'histoire ancienne, mais de symboles représentant les destinées réservées à des catégories entières d'hommes, à de grandes portions de l'humanité.

L'apôtre s'est laissé entraîner dans la sphère de la théorie abstraite. Il a hâte de revenir à la question de fait, et tout en continuant à se servir de l'image du potier, il va revendiquer pour Dieu le droit d'accorder sa grâce aux uns (spécialement aux païens), tout en la refusant aux autres (spécialement aux Juifs).

22 Et si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté, dans sa grande longanimité, des vases de colère fabriqués pour la perdition.....? et s'il a voulu faire connaître sa glorieuse richesse à l'égard des vases de grâce, qu'il a préparés d'avance pour la gloire, qu'il a aussi appelés (c'est de nous que je parle), non seulement d'entre les Juifs, mais aussi d'entre les païens....?
25 Comme il est aussi dit dans Osée : «*J'appellerai mon peuple, celui qui n'est pas mon peuple, et la bien-aimée, celle qui n'était pas aimée, et là où on leur disait : vous n'êtes pas mon peuple, ils seront appelés fils du Dieu vivant.*» D'un autre côté, Ésaïe s'écrie au sujet d'Israël : «*Lors même que le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer, il n'y a que le reste qui sera sauvé. Car consommant et décidant la chose avec justice, le Seigneur achèvera la chose décidée sur la terre.*» Et, comme Ésaïe l'a dit auparavant : «*Si le Seigneur Sabaoth ne nous avait laissé un rejeton, nous serions devenus comme Sodome, nous aurions été semblables à Gomorrhe.*»

IX, 22-29. Le style de ce morceau est très-négligé et la lucidité du raisonnement en souffre. Commençons donc par ce qu'il y a de plus clair.

Paul cite d'abord deux passages du prophète Osée (chap. II, 25; I, 10) qui doivent prouver la vocation des gentils, comme rentrant dans les desseins de Dieu dès l'époque de l'ancienne alliance. On ne doit donc pas s'étonner ni se plaindre si aujourd'hui cette vocation s'effectue dans la réalité. Les Juifs ont tort de protester contre l'entrée des païens dans l'alliance évangélique, puisque les prophètes déjà l'ont prédite.

En second lieu il cite deux passages d'Ésaïe (chap. X, 22 s.; I, 9) qui annoncent également d'avance que la majorité d'Israël sera privée du salut, qu'une minorité seulement sera sauvée. C'est donc à la fois une menace, accomplie dès à présent, et une promesse consolante pour l'avenir à laquelle l'auteur reviendra plus bas.

Ces deux citations sont précédées par deux phrases assez obscures que nous avons cherché à rendre plus claires en les envisageant comme des questions non achevées, qu'on complétera en ajoutant: que veut-on de plus? la chose ne s'explique-t-elle pas suffisamment? Les deux questions sont destinées à relever le but que Dieu peut avoir eu, en agissant comme il l'a fait. Dieu veut faire connaître et sa puissance et sa miséricorde. Il choisit librement (comme le potier) les objets sur et par lesquels sa volonté doit se révéler. Il y aura donc des *vases de perdition*, des hommes qui périront (spécialement les Juifs qui aujourd'hui ne sont pas touchés par la grâce); et ceux-là même ont été *supportés* longtemps, quoique Dieu eût pu les frapper bien plus tôt. Il y aura aussi des *vases de grâce*, prédestinés au salut, sans leur mérite (spécialement *nous*, les croyants, n'importe notre origine nationale).

Pour l'appréciation théologique de toute cette argumentation, nous renvoyons les lecteurs au 12e chapitre du cinquième livre de notre *Théologie apostolique*.

L'apôtre aborde maintenant un autre côté de la question. Loin de pouvoir accuser Dieu d'injustice, les Juifs déshérités des promesses divines n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes. Des hauteurs de la métaphysique, l'auteur redescend dans la sphère des réalités psychologiques et religieuses.

[30] Qu'en conclurons-nous ? C'est que les païens, qui n'ont point fait d'efforts pour la justice, ont obtenu la justice, savoir celle qui vient par la foi ; tandis qu'Israël, tout en faisant des efforts dans le sens d'une loi de justice, n'est point arrivé à la loi de justice. Pourquoi cela ? Parce qu'il ne la cherchait pas par la foi, mais comme si elle devait venir par les œuvres de la loi. Ils se heurtèrent contre la pierre d'achoppement, au sujet de laquelle il est écrit : «*Voyez, je place en Sion une pierre d'achoppement et un rocher qui fait trébucher : celui qui aura foi en lui ne sera pas déçu.*» [1] Mes frères, l'affection de mon cœur et la prière que j'adresse à Dieu sont pour eux et leur salut. Car je leur rends ce témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais sans intelligence. En effet, c'est en méconnaissant la justice de Dieu, et en voulant établir leur propre justice, qu'ils ne se sont point soumis à la justice de Dieu. Car Christ est la fin de la loi, donnant la justice à quiconque a foi en lui.

IX, 30-X; 4. Quels sont, demande l'auteur, les faits historiques et concrets qui correspondent à ces faits typiques et à ces prophéties ? C'est 1° la conversion de beaucoup de païens, 2° l'endurcissement de la majorité des Juifs. Le premier de ces faits est simplement constaté en passant. Les *païens qui n'ont pas fait d'effort pour la justice* (expression très-adoucissante après le tableau du chap. I, 18 suiv.), c'est-à-dire, qui vivaient comme s'il n'y avait ni Dieu, ni loi, ni conscience, ils ont *obtenu la justice;* bien entendu, ceux qui se sont convertis, et en assez grand nombre, pour que cela ait pu frapper l'observateur. C'est-à-dire, ils se sont mis avec Dieu dans le rapport décrit plus haut, chap. III, 21 suiv. On voit tout de suite que, pour bien comprendre ce morceau, tant soit peu obscur à cause de la brièveté de l'expression, il ne faut pas perdre de vue que le terme de justice représente diverses notions. C'est tantôt l'état moral conforme à la loi, soit naturelle (pour les païens), soit positive (pour les Juifs) ; tantôt l'état de celui auquel Dieu a pardonné ses anciens péchés, en vue de sa foi en Christ (de sa régénération).

Le second fait préoccupe l'apôtre dans tout le reste de ce chapitre. C'est la position prise par la masse des *Israélites* à l'égard de l'Évangile. Ils l'ont repoussé ; ils ont manqué le salut ; ou pour employer le terme consacré : *ils ne sont point arrivés à la justice*, à cette seule justice que l'homme puisse atteindre, la justice *octroyée* à la foi par la grâce. Comme cette justice est l'effet ou

la conséquence d'une institution ou dispensation divine, Paul la nomme une *loi*, une règle, un ordre de choses, une constitution, et il se sert de même du mot : ils ne se sont pas *soumis* à cette justice.

Et pourquoi cela ? Ils n'étaient pourtant pas plus dépravés que les païens ? Au contraire, ils faisaient de continuels efforts pour se régler sur la loi de Dieu, sur cette loi mosaïque qui prêchait la justice, qui en faisait une obligation impérieuse. Mais c'est précisément en cela qu'ils ont manqué le but. S'imaginant que l'homme peut, par ses propres forces, faire toujours tout ce que Dieu demande, ils cherchaient la justice par les œuvres ; zélés pour leur loi et les devoirs qu'elle imposait, ils prétendaient *établir* leur justice, c'est-à-dire la faire agréer comme parfaite par le juge suprême, et méconnaissaient ainsi ce que Dieu pourtant leur avait fait pressentir, ce qu'aujourd'hui il leur fait déclarer ouvertement, savoir que la justice dont Dieu se trouve satisfait, c'est celle qu'il attribue lui-même au croyant, à celui qui est devenu un nouvel homme en Christ. Car *Christ est la fin de la loi.* Avec son apparition commence un nouvel ordre de choses (Gal. III, 19), la loi a fait son temps, et ce n'est plus d'elle que l'homme doit attendre son salut, comme il a pu le faire antérieurement. C'est un *manque d'intelligence* de la part des Juifs, de ne pas se rendre compte de ce changement (2 Cor. III, 14, 15) ; malheureusement c'est aussi pour eux un péril des plus terribles.

Habitué à appuyer tous ses raisonnements sur des textes scripturaires, Paul invoque encore ici deux passages d'Ésaïe (chap. VIII, 14 ; XXVIII, 16), qui, même avec le sens qu'il leur prête, ne rendent pas sa démonstration plus lucide. Le *rocher* doit être Christ : il est pour les uns (qui ne croient pas en lui) une pierre d'*achoppement*, c'est-à-dire une occasion ou cause de chute et de damnation ; pour les autres (les croyants) une base solide, c'est-à-dire le fondement de leur salut.

5 En effet, Moïse définit la justice légale en disant : «*L'homme qui fait ces choses aura la vie par elles.*» Mais la justice qui vient par la foi parle ainsi : «*Ne dis pas en ton cœur, qui montera au ciel?*» (savoir, pour en faire descendre Christ), «*ou, qui descendra dans l'abîme?*» (savoir, pour faire remonter Christ des morts). 8 Au contraire, que dit-elle? «*C'est tout près de toi qu'est la parole; elle est dans ta bouche et dans ton cœur.*» (Il s'agit de la parole

de la foi que nous prêchons.) C'est que si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus, et que tu croies dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur mène à la justice et la confession de la bouche au salut : car l'Écriture dit : «*quiconque aura foi en lui ne sera pas déçu.*»

X, 5-11. Ce morceau, passablement obscur encore, à cause de l'étrange exégèse de l'apôtre, doit être considéré comme une espèce de digression par laquelle il revient à la théorie des *deux espèces de justice*, pour reprendre plus loin l'appréciation des faits.

La justice dans le sens traditionnel ou légal était facile à définir au moyen d'un passage mosaïque et Paul n'avait que l'embarras du choix. Il s'arrête à un texte très-significatif qui lui a déjà servi ailleurs (Gal. III, 12) : Sous le régime de la loi, la *vie* (la félicité) est promise à celui qui *fera* tout ce qui est commandé (Lév. XVIII, 5). Le principe est absolu ; Paul abandonne à ses lecteurs le soin d'en faire l'application à eux-mêmes, et de se demander si, à ce prix, ils sont bien sûrs de leur salut. En même temps il confirme implicitement ce qu'il venait de dire des Juifs qui ont manqué la justice en la cherchant par cette voie-là.

Il était bien moins facile de définir, par un procédé semblable, la justice dans le sens évangélique, indépendante des œuvres. C'est que l'Ancien Testament ne connaît pas cette justice-là, quoi qu'en ait dit l'exégèse du chap. IV. Paul trouve cependant encore un passage auquel il extorque le sens désiré, mais au moyen d'explications intercalées par lui-même et qui contredisent la pensée de l'original. Remarquons encore que celui-ci n'est pas mis dans la bouche de Moïse (Deut. XXX, 12 s.), mais dans celle de la justice personnifiée. C'est comme qui dirait l'Évangile lui-même qui parle et qui dit à l'homme : «Ne demande pas : qui montera au ciel ?» etc. Paul interprète ces questions par la paraphrase que nous avons mise en parenthèse. Voici ce qu'il veut faire dire au texte mosaïque : Il ne s'agit plus désormais d'attendre l'avénement ou la résurrection de Christ ; ces faits, qui sont le fondement de notre salut, sont accomplis. Il ne reste plus maintenant qu'à les mettre à profit, à y croire. L'assurance du salut à obtenir par ce moyen est à votre portée ; vous n'avez pas besoin de la chercher au loin. Recevez-la dans un cœur confiant, professez-la d'une bouche courageuse. Voilà tout ce qui vous reste à

faire. Voilà aussi la définition, ou, si l'on veut, la théorie de la justice évangélique, de la justice de Dieu. Il va sans dire qu'il n'est pas question ici d'une profession de bouche qui serait de pure forme et non en rapport intime et direct avec les convictions du cœur. Les deux choses sont inséparables l'une de l'autre.

[12] En effet, il n'y a pas de distinction entre le Juif et le païen, vu qu'il y a un seul et même Seigneur pour tous, donnant richement à tous ceux qui l'invoquent. Car «*quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.*» Or, comment l'invoqueront-ils, s'ils n'ont pas cru en lui ? Et comment croiront-ils, s'ils n'en ont pas entendu parler ? Et comment entendront-ils, s'il n'y a personne qui prêche ? Et comment y aura-t-il des prédicateurs, s'ils ne sont pas envoyés ?.... Aussi est-il écrit : «*Qu'ils sont beaux à voir, les pieds de ceux qui annoncent la paix, qui annoncent de bonnes nouvelles !*»

X, 12-15. L'apôtre reprend le fil des idées qu'il venait de laisser tomber un moment ; il revient au fait que les Juifs ont eux-mêmes dédaigné le salut qui leur était offert. La digression théologique de tout à l'heure avait encore une fois abouti à la thèse, formulée au moyen d'une phrase scripturaire, que *quiconque croit* sera sauvé. C'est à ces deux termes *quiconque* et *croit* que se rattache l'analyse ultérieure.

Le premier terme rappelle et affirme de nouveau la thèse de l'universalité du salut, c'est-à-dire du salut offert aux hommes, sans distinction de nationalité (chap. III, 22, 29). Cette thèse, reproduite au surplus au moyen d'une nouvelle citation de l'Écriture (Joël III, 5), est basée sur ce que le Sauveur est un seul et même pour tous les mortels, et qu'il ne réserve pas les biens de la grâce divine, dont il est le dispensateur, à une seule race exclusivement.

Le second terme (*croire*) est remplacé par celui d'*invoquer* le nom du Seigneur. Mais il est évident que cette dernière phrase, empruntée au prophète, est synonyme de la première, laquelle, dans la pensée de l'apôtre, en est l'interprétation chrétienne, ou, si l'on veut, correspond au sentiment dont l'autre marque l'expression.

Or, la question est de savoir si les Juifs ont été mis à même de remplir cette condition. Par une ingénieuse tournure de rhétorique, Paul arrive à poser l'affirmative, par une série de

questions qui, à première vue, semblent exprimer des doutes ou formuler des excuses, mais qui, bien comprises, et lues à rebours, en commençant par la dernière, font voir que Dieu, de son côté, a tout fait pour les diriger dans la voie de la vérité et du salut.

Voici la série de ces questions dépouillées de leur forme dubitative : Il est vrai que pour invoquer Christ, il faut d'abord croire en lui ; il est certain que pour croire en lui, il faut d'abord avoir entendu parler de lui ; il est positif que pour qu'on entende parler de lui, il faut qu'il y ait des prédicateurs ; il est hors de doute enfin, que pour qu'il y ait des prédicateurs, il faut que Dieu les envoie.... Si cette dernière condition faisait défaut, il est évident que les conséquences manqueraient toutes et les Juifs seraient excusés. Or, cette condition a si peu fait défaut, que Paul n'éprouve pas même le besoin de le dire : l'apostolat, sa mission, son activité déjà ancienne, jamais interrompue, est un fait connu et constaté partout. Aussi bien, au lieu d'une simple phrase affirmative, ou d'une nouvelle question négative qui aurait dit : Ne l'auraient-ils pas été ? l'apôtre s'approprie une phrase du livre d'Ésaïe (chap. LII, 7), qui non seulement parle de *messagers de bonnes nouvelles*, mais qui exprime encore la joie reconnaissante de ceux qui les voient venir, et par cela même un blâme contre ceux qui ne partageraient pas cette joie.

16 Mais tous n'ont pas voulu écouter cette bonne nouvelle. Aussi Ésaïe dit-il : «*Seigneur, qui est-ce qui a cru à ce que nous avons fait entendre ?*» La foi se produit donc après qu'on a entendu, et l'on entend quand la parole de Dieu est prêchée. Mais je demande : n'ont-ils donc rien entendu ? Au contraire ! «*Leur voix a retenti par la terre entière et leurs paroles jusqu'au bout du monde.*» Mais je demande encore : Israël n'a-t-il donc pas compris ? Moïse le premier dit : *Je vous rendrai jaloux d'un peuple de rien, contre un peuple inintelligent j'exciterai votre humeur.*» Et Ésaïe dit plus énergiquement encore : «*Je me suis laissé trouver par ceux qui ne me cherchaient pas ; je me suis manifesté à ceux qui ne s'enquéraient pas de moi.*» Mais au sujet d'Israël il dit : «*Tout le long du jour j'ai étendu mes mains vers un peuple désobéissant et récalcitrant.*»

X, 16-21. Ce qui venait d'être insinué au moyen de questions générales et abstraites, est affirmé ici par des assertions formelles et nominatives. Tous n'ont pas cru, et plus particulièrement ce

sont les Juifs qui n'ont pas cru, bien qu'ils aient entendu, et que, par conséquent, les moyens d'arriver à la foi ne leur aient pas manqué. Les païens, au contraire, ont cru, ils ont accepté ce que les apôtres leur ont offert, ils ont pris les devants pour entrer dans la nouvelle famille de Dieu, et les Israélites (d'ailleurs avertis d'avance) ont lieu d'être jaloux de cette prérogative conquise par des hommes qu'ils dédaignaient, auxquels ils refusaient même le titre honorifique de *nation*, qu'ils réservaient pour eux-mêmes. Tout cela, l'apôtre ne l'énonce pas dans une prose simple, il cherche à donner à ses assertions une autorité plus grande, en les formulant au moyen d'une série de passages de l'Écriture. (És. LIII, 1. Psaume XIX, 5. Deut. XXXII, 21. És. LXV, 1, 2.)

De tout ce qui vient d'être dit on pouvait tirer la conclusion qu'Israël était définitivement rejeté et avait perdu complétement le bénéfice des antiques promesses de Dieu. Il y avait de plus une certaine apparence de contradiction entre l'assertion du 10e chapitre, qui mettait ce résultat sur le compte des Juifs eux-mêmes, et celle du 9e, qui réservait à Dieu la libre disposition à l'égard des bienfaits du salut. Le dernier chapitre (XI) a le double but de faire voir que cette contradiction n'existe pas, et que la conclusion n'est pas légitime. Paul tâche d'expliquer les faits constatés, comme rentrant dans les desseins généraux de Dieu relatifs au salut de l'humanité entière.

1 Or, je dis : Dieu a-t-il donc rejeté son peuple ? C'est impossible !
Moi aussi je suis Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de
Benjamin : Dieu n'a point rejeté son peuple, qu'il a autrefois reconnu
comme sien. Mais ne savez-vous pas ce que l'Écriture dit dans l'his-
toire d'Élie, comme il porte plainte devant Dieu contre Israël ?
«*Seigneur, ils ont tué tes prophètes, ils ont renversé tes autels, moi
seul j'ai survécu et ils en veulent à ma vie !*» Mais que lui dit
l'oracle ? «*Je me suis réservé sept mille hommes qui n'ont pas fléchi
le genou devant Baal.*» C'est ainsi que dans le temps présent aussi
il y a un reste par suite de l'élection qui est un effet de la grâce.
Mais si c'est un effet de la grâce, ce n'est donc pas le fruit des
œuvres, autrement la grâce ne serait plus une grâce ; et si c'était
un effet des œuvres, il ne serait plus question de grâce, autrement
l'œuvre ne serait plus une œuvre. 7 Qu'est-ce à dire ? Ce qu'Israël
cherche, il ne l'a pas atteint : c'est la portion élue qui l'a atteint,
et les autres ont été endurcis, selon qu'il est écrit : «*Dieu leur a
donné un esprit d'engourdissement, des yeux pour ne pas voir et*

des oreilles pour ne pas entendre, jusqu'à ce jour.» Et David dit : *«Que leur table leur soit un piége, et un filet, et une trappe, et un châtiment; que leurs yeux soient obscurcis pour ne pas voir, et quant à leur dos, tu le courberas perpétuellement.»*

XI, 1-10. La conclusion qu'on pouvait tirer de l'argumentation précédente, à savoir qu'Israël était définitivement et entièrement rejeté, est combattue : 1° Par le fait historique, que l'auteur lui-même, Israélite de naissance et d'origine, a trouvé le chemin du salut par la grâce de Dieu. Ce n'est là, sans doute, qu'un exemple individuel, mais il rappelait immédiatement de nombreux cas analogues. 2° Par le fait théologique, que Dieu avait autrefois *reconnu* Israël comme son peuple ; ce n'était pas là une déclaration accidentelle, mais un élément de ses desseins éternels : donc, de manière ou d'autre, elle subsiste et doit avoir une valeur permanente.

Or, voici une *première* explication, par laquelle on fera accorder la situation réelle (chap. X) avec cette déclaration en faveur d'Israël : Dieu a fait son choix parmi les membres de ce peuple. Tous ne sont pas acceptés, mais tous ne sont pas rejetés non plus. L'histoire d'Élie (1 Rois XIX) représente d'avance, et explique en même temps, le fait contemporain. Le prophète, jugeant d'après l'apparence, se plaint de ce que le peuple entier est en rébellion ouverte contre Jéhova ; mais celui-ci lui apprend qu'il *s'est réservé* un certain nombre d'hommes, un nombre comparativement petit, qui n'ont pas pris part à la rébellion, et qui, par conséquent, n'ont pas démérité à l'égard des promesses faites à tous. Il résulte de cet exemple typique : 1° que les œuvres sont pour quelquechose dans le rejet ; 2° que l'obtention de la part au bienfait divin dépend de la *réserve*, c'est-à-dire de l'élection et de la grâce. Il est important de constater que les deux théories (ou points de vue) que la logique estime être contradictoires, ont trouvé place toutes les deux dans le raisonnement de l'apôtre. Mais toujours est-il que le salut dépend de la grâce.

L'idée d'un *reste* d'Israël, c'est-à-dire d'une petite minorité fidèle, destinée à être épargnée lors de la catastrophe rémunératrice et à former le noyau du peuple messianique, est très-familière aux prophètes et se rencontre surtout fréquemment chez Ésaïe. Paul l'applique ici à ceux d'entre ses coreligionnaires qui, comme lui, ont embrassé la foi chrétienne.

Le v. 6 reproduit, sous une nouvelle forme, l'antithèse, plusieurs fois déjà formulée, des œuvres et de la grâce (chap. III, 20, 24 ; IV, 4 ss., 16 ; IX, 11, etc.), comme des deux sources du salut, l'une imaginaire, l'autre réelle, mais en tout cas étrangères l'une à l'autre. S'il est vrai, comme le semble dire encore l'histoire d'Élie, que le *reste* du vrai Israël doit son privilége à la grâce de Dieu, c'est qu'il ne le doit pas à ses œuvres et *vice versâ*. Si l'on *peut* avoir le salut par ses œuvres, on n'a pas besoin de la grâce ; il ne doit pas être question de l'intervention de celle-ci. S'il *faut* la grâce, cela prouve que les œuvres n'y peuvent rien. La seconde moitié du v. 6 est froide et oiseuse, et comme beaucoup de manuscrits l'omettent, on est tenté de la regarder comme étrangère à l'original. Plusieurs éditions modernes l'ont biffée.

Il résulte de tout cela (chap. IX, 31) qu'Israël, en tant qu'il a cherché la justice et le salut par les œuvres, ne les a point obtenus ; ceux-là seuls, parmi les Israélites, y sont arrivés, que Dieu avait *élus ;* tandis qu'à l'égard des autres il y a lieu de leur appliquer les passages de l'Écriture qui parlent d'un endurcissement, d'un aveuglement des hommes, comme d'un effet de la volonté de Dieu (És. XXIX, 10. Deut. XXIX, 3. Ps. LXIX, 23 s.). Peu importe ici qu'on dise : Dieu n'a pas voulu qu'ils fussent sauvés, ou : Dieu a voulu qu'ils ne fussent pas sauvés. La conséquence pratique est la même, et c'est toujours Dieu qui est la cause de ce qui arrive ; c'est sa volonté indépendante et absolue qui a amené cet endurcissement.

(On pourrait s'étonner que Paul cite comme une déclaration scripturaire officielle ce qui se présente dans le texte comme un simple vœu du psalmiste. Mais il ne faut pas perdre de vue que, d'après l'herméneutique de notre auteur, ce n'est pas David qui expose ici ses sentiments personnels, mais le saint esprit qui lui dicte ce qui est la vérité absolue. Du reste, il n'est pas nécessaire de s'arrêter à la forme de la phrase et de demander ce que c'est qu'une *table* qui devient un *piége* ou ce que nous veut le *dos courbé*. L'apôtre cite son texte tout au long ; il n'y a que les *yeux obscurcis* qui rentraient dans son argumentation.)

Dieu a donc endurci la *majorité* des Juifs. Mais cette première explication est-elle le dernier mot de la théologie de l'Évangile?

11 Je dis donc : était-ce pour tomber qu'ils se sont heurtés contre cet achoppement ? A Dieu ne plaise ! Mais c'est par leur faute que le salut

est arrivé aux païens, afin d'exciter leur jalousie. Or, si leur faute est devenue un profit pour le monde, et leur perte un profit pour les païens, combien plus sera-ce le cas lorsqu'ils viendront tous ? Car je vous le dis, à vous, païens : tout en étant l'apôtre des païens, je rends mon ministère plus glorieux, en cherchant à exciter la jalousie de ceux de ma race, afin de sauver quelques-uns d'entre eux. Car si leur rejet a abouti à la réconciliation du monde, leur admission que sera-t-elle, si ce n'est une résurrection des morts ?

XI, 11-15. Voici maintenant la *seconde* explication destinée à justifier la première et en même temps à lever le voile (v. 25) qui couvrait les desseins de Dieu et en face duquel on pouvait croire que les promesses faites autrefois à Israël étaient devenues vaines et caduques (chap. IX, 6) : Le dernier but de Dieu n'a pas été de faire *tomber* les Israélites, de faire en sorte qu'ils se heurtassent contre la pierre d'achoppement (chap. IX, 33), et que par suite ils fussent privés du bénéfice de ses promesses. Leur *endurcissement* (v. 25), leur répugnance à se laisser gagner à l'Évangile, rentrait dans le plan de la Providence, pour que l'Évangile, repoussé par ceux auxquels il était offert d'abord, fût prêché aux païens, qui se hâtèrent de l'accueillir.

Comme raisonnement théologique, cette explication peut paraître singulière, et il y aurait bien des objections à y faire. Mais nous n'avons ici d'autre devoir que de constater la pensée de l'auteur et d'examiner ce qui pouvait la lui avoir suggérée. Or, il est de fait que les premiers disciples de Jésus ne songèrent pas le moins du monde à évangéliser les païens, et qu'ils étaient même fort étonnés de voir que (sans leur concours) la foi en Christ et ses effets se manifestaient en dehors du cercle étroit du judaïsme orthodoxe (Actes VIII, X, XI). Ce fut précisément l'opposition de plus en plus violente, que la prédication rencontrait à Jérusalem, qui amena des rapports plus directs et plus féconds avec le monde païen (Actes VIII, 4 s.; XI, 19 s.), et en face de l'histoire, et surtout aussi de sa propre expérience (Actes XIII, 45 s.; XVIII, 6, etc.), Paul était parfaitement autorisé à dire que l'obstination des Juifs (leur *faute*, leur *perte*, c'est-à-dire la position qu'ils prenaient habituellement quand on venait leur offrir la grâce de Dieu en Christ) avait été un profit pour le *monde* (païen), par la raison qu'elle était devenue pour les apôtres l'occasion d'étendre la sphère de leur activité.

Or, Paul fait un pas de plus. Il ne se borne pas à constater les faits que nous venons de signaler, il déclare qu'ils n'auraient pas eu lieu sans la volonté de Dieu. C'est donc Dieu qui a (momentanément) endurci les Juifs *pour que* l'Évangile fût porté aux païens. Mais ce n'est pas à dire qu'il en voulait (ou veut) priver Israël à tout jamais. Au contraire, la conversion des païens, leur participation de plus en plus remarquable au salut, devait *exciter la jalousie* des Juifs (terme tiré d'une citation scripturaire faite plus haut, chap. X, 19), stimuler leur zèle par l'exemple, et les décider, à leur tour, à ouvrir leurs cœurs à la grâce. L'apôtre est tellement convaincu que c'est là le plan de Dieu, qu'il se fait un devoir de ne point perdre de vue le peuple auquel il appartient par sa naissance ; bien qu'il soit l'apôtre des gentils, il saisit toutes les occasions qui peuvent se présenter pour gagner aussi des Juifs (1 Cor. IX, 20), persuadé qu'il est qu'en agissant de la sorte, il reste dans les voies de la Providence.

A ces considérations sur les faits antérieurs et les conditions actuelles de son ministère, il rattache encore des espérances pour l'avenir, qui le préoccuperont de plus en plus dans la suite de ce chapitre. Le tour d'Israël viendra aussi, lorsque les desseins de Dieu seront accomplis à l'égard des païens. Et ici il s'offre à ses regards une perspective brillante et glorieuse. Car si l'avantage pour le monde a déjà été bien grand, alors que la *majorité* des Juifs s'est tenue à l'écart, combien plus grand sera-t-il, quand la *totalité* de ce peuple se ralliera à l'Église de Dieu? Ce sera comme une *résurrection* générale, une palingénésie de l'humanité. Cette perspective restera belle et grandiose à condition qu'on ne presse pas la lettre du texte et qu'on ne la soumette pas à une analyse trop rigoureuse. Paul a toujours devant lui les masses ; il ne se préoccupe pas du sort des individus.

16 Mais si les prémices sont sacrées, la pâte l'est aussi; si la racine est sacrée, les rameaux le sont aussi. Or, si quelques-uns des rameaux ont été coupés, et que toi, qui étais un olivier sauvage, tu as été greffé sur eux, et as été mis en communication avec la racine et la sève de l'olivier, garde-toi de te vanter aux dépens de ces rameaux; et si tu te vantes, songe que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais que c'est la racine qui te porte. Tu diras bien : les rameaux ont été coupés pour que moi j'y fusse greffé.
20 Fort bien : ils ont été coupés pour leur incrédulité, et toi tu y es par ta foi. Ne sois pas trop fier, ni trop confiant : car si Dieu n'a pas épargné

les rameaux naturels, il pourrait se faire qu'il ne t'épargnât pas non plus. Vois donc la bonté et la sévérité de Dieu : la sévérité à l'égard de ceux qui sont tombés, la bonté envers toi, si tant est que tu tiennes ferme à cette bonté ; autrement toi aussi tu seras retranché. Mais eux aussi, s'ils ne persistent pas dans l'incrédulité, ils y seront greffés, car Dieu a le pouvoir de les y greffer de nouveau. Car si toi, après avoir été coupé de l'olivier sauvage, ton tronc naturel, tu as été greffé sur l'olivier franc, contrairement à ta nature, à plus forte raison eux pourront être greffés, selon leur nature, sur leur propre olivier.

IX, 16-24. L'idée qu'Israël, après tout, n'est pas rejeté (chap. XI, 1), mais que Dieu s'est réservé de l'amener au salut promis par une voie moins directe, cette idée est exprimée ici par une allégorie, destinée en même temps à mieux déterminer le rapport dans lequel le monde païen se trouve placé avec le peuple de Dieu à l'égard des promesses faites primitivement à celui-ci.

Au fond, il y a deux images différentes dans notre texte. Paul voulait d'abord représenter les destinées d'Israël, en les assimilant à ce qui se passait dans les rites sacrés : pour les gâteaux qui faisaient partie des offrandes à déposer sur l'autel, on prenait de la farine provenant des *prémices* de la récolte. Les prémices étant réservées par la loi à des usages sacrés, la *pâte* qui en était faite était sacrée aussi. De même les patriarches, auxquels les promesses divines avaient été faites et qui n'en avaient pas démérité, communiquent en quelque sorte à toute leur race (prise en masse, bien entendu) un caractère sacré, un privilége imprescriptible.

Cependant cette comparaison ne se prêtant pas à des applications plus variées, Paul y substitue une autre. Israël, le peuple de Dieu (d'après la conception théorique), est un olivier franc, dont le propriétaire attend de bons fruits. Mais il y a des branches stériles qu'il finit par couper et qu'il remplace par des greffes pris sur un arbre sauvage. Ces greffes représentent les païens convertis et devenus ainsi membres du peuple de Dieu. Ce n'est pas à cause de leur *nature* que ces greffes sont mis sur l'arbre : tout au contraire, c'est pour changer de nature. En d'autres termes : les païens devenus membres du peuple de Dieu, doivent cet avantage à la grâce, au bon vouloir de Dieu, et n'ont pas à en tirer gloire comme d'un mérite. Les rameaux coupés (les Juifs incrédules) peuvent être replacés sur le tronc (réincorporés au peuple de Dieu) s'ils renoncent à ce qui leur a fait perdre leur place naturelle.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien cette image est peu propre à rendre la pensée théologique de l'auteur. Il voulait simplement affirmer ce fait, que Dieu pouvait changer les dispositions de la masse des Juifs à l'égard de l'Évangile, dès qu'il le jugerait à propos, et dès que le but, qu'il se proposait de réaliser par leur endurcissement momentané, serait atteint. Mais les branches stériles une fois coupées, ne peuvent plus servir de greffes, ni être rendues à la vie. Les *branches* ne peuvent représenter que les individus, tandis que la théorie n'a en vue que des masses.

25 Car, mes frères, pour que vous ne vous croyiez pas plus sages
que vous n'êtes, je ne veux pas vous laisser ignorer ce fait jusqu'ici
inconnu, qu'un endurcissement s'est produit dans une partie d'Israël,
jusqu'à ce que la totalité des païens se soit ralliée; et alors tout
Israël sera sauvé, d'après cette parole de l'Écriture : «*Le Sauveur
viendra de Sion et éloignera toute impiété de Jacob, et c'est là le
pacte que je fais avec eux, quand j'ôterai leurs péchés.*» Relativement
à la prédication évangélique, ils sont ennemis à cause de vous;
relativement à l'élection, ils sont aimés à cause des pères. Car Dieu
ne se repent pas des grâces accordées, ni de l'appel fait. 30 Car de
même que vous, autrefois, vous désobéissiez à Dieu, et que maintenant
vous avez obtenu grâce par suite de la désobéissance de ceux-ci, de
même eux aussi ont désobéi maintenant, en vue de la grâce à vous
destinée, afin de l'obtenir à leur tour. Car Dieu a fait peser sur tous
la désobéissance, afin d'accorder sa grâce à tous.

XI, 25-32. Ici l'apôtre revient à sa thèse, nous pourrions dire à sa philosophie de l'histoire, d'après laquelle l'antipathie des Juifs pour l'Évangile, constatée par l'expérience des missionnaires chrétiens, rentrait dans les plans de Dieu et devait être le motif ou l'occasion de la propagation de l'Évangile parmi les païens, qui autrement en auraient été privés peut-être. Dieu changera les dispositions des Juifs dès que ses vues salutaires, relativement aux païens, seront réalisées. Car l'Écriture (És. LIX, 20; XXVII, 9) parle positivement d'un nouveau pacte (comp. Jér. XXXI, 33) de Jéhova avec Israël, où ce peuple, purifié de tous ses péchés par la grâce de Dieu, se trouvera avec lui dans un rapport normal. Ainsi tous auront été désobéissants, chaque portion de l'humanité à son tour, non seulement les païens prévaricateurs, mais aussi les Juifs qui se prévalaient de leurs œuvres, afin que tous aussi fussent

l'objet de la grâce de Dieu (qui *seule* devait et pouvait les sauver), non seulement les Juifs qui se confiaient aux promesses, mais aussi les païens qui semblaient en être exclus. La désobéissance de tous rentre dans les vues de Dieu, qui veut faire sentir au monde que le salut dépend uniquement de sa grâce. Ainsi les Juifs sont aujourd'hui les adversaires de l'Évangile, mais c'est pour le plus grand bien des païens; au point de vue abstrait, relativement aux décrets éternels de Dieu, ils restent son peuple bien-aimé, et il ratifiera les promesses faites à leurs pères parce qu'il ne saurait se repentir de ce qu'il a une fois promis.

Paul croyait donc à une conversion générale des Juifs; elle devait avoir lieu quand la masse des païens les aurait précédés dans l'Église. Cette espérance, ou plutôt cette conviction, il l'appelle un *mystère* (v. 25), ce qui ne veut pas dire un fait incompréhensible, mais un fait jusqu'ici inconnu et désormais révélé. Malgré cette espérance, il pouvait exprimer des regrets bien sincères (chap. IX, 2 suiv.) au sujet des dispositions actuelles de ses anciens coreligionnaires. L'espérance portait sur les masses, les regrets concernaient les individus. Celle-là regardait un avenir, sans doute peu éloigné, d'après les idées généralement reçues alors et partagées par Paul; les regrets lui étaient inspirés par les faits concrets et actuels.

33 Ah qu'elles sont profondes, la richesse, la sagesse et la science de Dieu! que ses jugements sont mystérieux et ses voies incompréhensibles! Car qui est-ce qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller? Qui lui a donné d'abord pour avoir à recevoir de lui en retour? C'est de lui, par lui et pour lui que sont toutes choses: à lui la gloire à tout jamais! Amen.

XI, 33-36. Ainsi l'homme qui ne s'arrête pas à l'apparence des faits matériels, mais qui sait s'élever à des points de vue supérieurs, apprend à admirer la sagesse de Dieu (Éph. III, 10) et découvre les traces d'un plan salutaire, le germe des plus heureux résultats, là où le commun des mortels, dont le regard reste à fleur de terre, ne voit que le désordre et l'imperfection. Cette pensée est exprimée en partie en termes directement empruntés à l'Écriture: És. XL, 13. Job XLI, 2. Comp. 1 Cor. II, 16. Dieu sait ce que l'homme ne peut comprendre; il donne plus qu'on ne peut lui donner. Sa grâce est aussi riche et inépuisable que sa sagesse

est insondable et profonde. Toutes choses ont en lui leur cause première ; c'est de lui que vient tout ce qui sert à aplanir les chemins du salut ; c'est vers lui que tendent les existences soucieuses de leur avenir. (Comp. 1 Cor. VIII, 6. Éph. IV, 6.)

---

[1] Je vous exhorte donc, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à lui offrir vos personnes comme un sacrifice vivant, saint et agréable : ce serait là de votre part un culte rationnel. Ne vous conformez pas aux allures de ce siècle, mais transformez-vous par le renouvellement de votre esprit, afin de bien vous pénétrer de ce que Dieu veut ce qui est bon, agréable et parfait.

XII, 1, 2. La partie pratique de l'épître à laquelle nous passons maintenant, se rattache intimement, dans la pensée de l'auteur, à la partie théorique qu'il vient de terminer. La *miséricorde* de Dieu, dont le but, les moyens et les effets ont été mis sous les yeux des lecteurs, doit être pour eux un motif puissant de montrer leur reconnaissance par des dispositions correspondantes et des actes qui en soient les fruits naturels.

Cette recommandation est formulée d'une manière toute générale, et sous deux formes : d'abord au moyen d'une allégorie, par laquelle la vie chrétienne est représentée comme remplaçant l'ancien culte de l'autel. Se donner à Dieu, se consacrer tout entier à son service, et d'une manière permanente, voilà bien une offrande digne à la fois de ce Dieu sauveur et de l'être doué de raison qui est l'objet de sa sollicitude paternelle. Il n'y a plus là rien de purement matériel ou mécanique, comme dans les rites du culte extérieur. Ensuite cette recommandation est exprimée sans figure, par la simple application, à la notion du devoir, des idées mystiques du vieil et du nouvel homme. La transformation opérée par l'esprit saint apprend à bien connaître la volonté de Dieu (que ses tendances mondaines ne dérobent plus à ses regards) et par conséquent aussi à l'accomplir.

Après cette introduction générale, l'apôtre aborde une série de devoirs spéciaux, parmi lesquels il y en a auxquels il s'arrête plus ou moins longtemps, tandis qu'il ne fait que mentionner d'autres en passant.

3 Ainsi je vous dis à vous tous, en me prévalant de la grâce qui m'a été accordée, de ne point vous exagérer votre valeur, au-delà d'une juste appréciation, mais d'en juger modestement, chacun selon la mesure de foi que Dieu lui a départie. Car de même que nous avons beaucoup de membres dans un seul corps et que ces membres n'ont pas tous les mêmes fonctions, de même tous, tant que nous sommes, nous formons un seul corps en Christ, et individuellement nous sommes membres les uns à l'égard des autres, possédant des dons divers, selon la grâce qui nous a été accordée, soit celui de la prophétie, en proportion de notre foi, soit celui du service dans le diaconat, soit celui de l'enseignement pour qui enseigne, soit celui de la prédication pour qui prêche.

XII, 3-8. Le premier devoir dont l'apôtre vient à parler, est celui de cette modestie chrétienne, par laquelle les membres de la communauté se subordonnent les uns aux autres, ne cherchant jamais à se faire valoir, ni à réclamer des priviléges pour eux-mêmes, mais plutôt à travailler au bien-être de leurs frères. C'est surtout dans la sphère religieuse que les prétentions personnelles de la vanité se produisent facilement et qu'elles font du tort à l'harmonie qui doit règner dans l'Église. Aussi tâche-t-il de donner du poids à son exhortation en invoquant son autorité apostolique (Rom. I, 5 ; XV, 15. Éph. III, 7, 8), dont il ne faisait jamais usage quand il s'agissait de ses intérêts personnels.

Sans doute, à certains égards, il y a des inégalités parmi les chrétiens et ils peuvent occuper dans la communauté des places différentes, mais cela provient de la variété des *dons*, que Dieu a accordés à l'un ou à l'autre, dont tous lui sont également redevables, et qui, après tout, ne constituent pas de supériorité absolue. Ces dons sont les qualités (facultés, talents, moyens d'action) mises à la disposition des divers membres de l'Église, pour l'édification mutuelle de tous ; elles sont dans une liaison intime avec la foi chrétienne elle-même, et seront d'autant plus riches, plus actives, plus efficaces, que cette foi sera plus vivante, plus énergique. La foi et le don sont dans un rapport direct, non certes quant à la forme de celui-ci, mais quant à sa valeur et à sa portée, et c'est pour cela que l'auteur peut parler d'une *mesure* de la foi, là où il aurait dit plus simplement la mesure de la grâce. C'est qu'après tout la foi est elle-même un don de Dieu.

Nous n'avons pas besoin de pousser plus loin l'analyse de ce

morceau, qui n'est que le résumé, presque trop succinct, du 12e chap. de la 1re aux Corinthiens. L'auteur reproduit ici l'allégorie du *corps* et des *membres* de l'Église, et ébauche, dans une énumération beaucoup moins complète, le tableau des formes sous lesquelles peut se manifester l'activité chrétienne. Observons seulement qu'il s'embrouille si bien dans la construction syntactique de sa phrase, que les traducteurs et les commentateurs s'y sont généralement perdus, et que la division des versets, toujours absurde, a ici absolument dénaturé la pensée de l'écrivain. Il est certain qu'il a voulu citer la prophétie (dans le sens de 1 Cor. XIV), le diaconat, l'enseignement, la prédication, comme différentes formes du ministère (c'est-à-dire des services à rendre à l'Église), et dire que Dieu donne à chacun les qualités correspondantes au genre de service qu'il lui impose. Mais pour les deux derniers exemples, la construction, auparavant claire, et dépendante de la phrase qui précède, change tout à coup de manière à ne se rattacher à rien du tout. Nous nous en sommes tenus au sens, en évitant de reproduire ce désordre de la forme.

8 Que celui qui donne, le fasse avec libéralité; que celui qui
dirige, y mette du zèle; que celui qui fait la charité, la fasse avec
joie. 9 Que l'amour soit sans hypocrisie. Détestez le mal, attachez-
vous fermement à ce qui est bien. Dans vos relations fraternelles,
soyez affectueux les uns envers les autres; quant à l'honneur, ayez
des prévenances réciproques. Ne laissez pas ralentir votre zèle,
soyez fervents d'esprit, mettez-vous au service du Seigneur. Soyez
joyeux en espérance, constants dans l'affliction, persévérants dans
la prière. Prenez votre part des besoins des fidèles; appliquez-vous
à l'hospitalité. 15 Bénissez ceux qui vous persécutent, bénissez, ne
maudissez point. Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie,
pleurez avec ceux qui pleurent. Ayez, les uns pour les autres, des
sentiments de concorde. Ne soyez pas orgueilleux, mais attachez-vous
aux humbles. Ne vous croyez pas plus sages que vous ne l'êtes.
Ne rendez à personne le mal pour le mal. Préoccupez-vous de ce
qui est bien aux yeux de tous les hommes. 18 Si c'est possible,
quant à vous, vivez en paix avec tout le monde. Ne vous vengez
pas vous-mêmes, mes bien-aimés, mais laissez faire la colère dont
il est écrit : «*C'est à moi que revient la vengeance, c'est moi qui
rémunérerai, dit le Seigneur.*» Donc, si ton ennemi a faim, donne-lui
à manger; s'il a soif, donne-lui à boire. Car en agissant ainsi, tu
amasseras des charbons ardents sur sa tête. Ne te laisse pas vaincre
par le mal, mais tâche de vaincre le mal par le bien.

XII, 8-21. Nous ne ferons que peu de remarques sur cette longue énumération de devoirs sociaux, qui n'a pas, sans doute, la prétention d'être complète, ni celle de suivre un ordre systématique. On voit dès la première ligne que l'auteur se laisse aller à l'inspiration du moment, tant pour la forme du discours que pour le choix des matières.

Pour ce qui est de la forme, le discours commence par ces mêmes participes (au singulier) qui s'étaient pressés sous la plume de l'auteur vers la fin du morceau précédent, ce qui a donné lieu à la fausse coupe des versets et à cette autre méprise des commentateurs qui ont cru que Paul voulait continuer à parler des dons à faire valoir pour le bien de l'Église. Puis viennent des participes au pluriel, qui ne se rattachent à rien du tout (v. 9-13) et que nous avons dû traduire librement par l'impératif. Plus loin (v. 14-19), ces mêmes participes sont entremêlés d'infinitifs et d'impératifs, pour faire place à la fin (v. 20-21) à une allocution directe formulée au singulier. Tout cela fait voir que la froide réflexion littéraire ne présidait pas à la rédaction de ce texte, mais que celui-ci coulait de source et que la puissance du sentiment l'emportait sur la logique et la syntaxe.

Quant au fond, nous nous bornerons à quelques observations de détail : Nous avons mis *libéralité,* au lieu de simplicité (comme on traduit ordinairement), en nous fondant sur le passage très-positif 2 Cor. VIII, 2. — L'esprit (de Dieu) qui doit animer le chrétien, est souvent comparé à un feu (Matth. III, 11. Luc III, 16. 2 Tim. I, 6. 1 Thess. V, 19). De là ces notions de *ferveur,* d'ardeur, si fréquemment produites, même dans le langage usuel. — La recommandation de se mettre au *service du Seigneur,* a pu paraître bien trop vague et trop générale, au milieu de cette série de devoirs sociaux et spéciaux. Aussi beaucoup de manuscrits et d'éditeurs ont-ils mis : mettez-vous au service du *temps* (les deux mots ne différant en grec que par une seule voyelle), ce qu'on interprète dans ce sens : Saisissez les occasions de bien faire. Si l'on conserve la leçon reçue, elle peut exprimer l'idée que la ferveur de l'esprit doit être subordonnée au service de Christ, se régler sur les intérêts du royaume de Dieu. — La *colère,* à laquelle on doit laisser *son lieu* (traduction littérale), est la colère de Dieu, c'est-à-dire l'action de sa justice, qui saura trouver le coupable et qui s'est

même réservé (Deut. XXXII, 35) la punition comme son privilége. (D'autres traduisent : mettez *votre* colère au large, c'est-à-dire : laissez-la se dissiper, s'évaporer, pour ainsi dire.) Les charbons ardents (Prov. XXV, 21) causent en tout cas une douleur, mais cette douleur est celle du repentir mêlé de honte que doit ressentir l'auteur d'une offense, dont l'offensé se venge par un bienfait, et non celle qui serait causée par le châtiment du ciel.

[1] Que tout le monde se soumette aux autorités supérieures. Car il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu et celles qui existent sont instituées par Dieu : de sorte que celui qui s'oppose à l'autorité est rebelle à l'ordre établi par Dieu, et les rebelles recevront leur arrêt. Car les magistrats ne sont pas à craindre pour les bonnes actions, mais pour les mauvaises. Veux-tu ne pas avoir à les craindre? Fais le bien, et tu seras loué par eux, car ils sont au service de Dieu, pour ton bien. Mais si tu fais le mal, crains-les : car ce n'est pas en vain qu'ils portent le glaive. Ils sont au service de Dieu, les agents vengeurs de sa colère, contre quiconque fait le mal. Il est donc nécessaire de se soumettre, non seulement en vue de cette colère, mais aussi par un motif de conscience. ([6] C'est par cette raison aussi que vous payez les impôts.) Car ils sont les ministres de Dieu, employés exprès à cela. Rendez à tous ce que vous leur devez : l'impôt à qui est dû l'impôt, le tribut à qui est dû le tribut, le respect à qui est dû le respect, l'honneur à qui est dû l'honneur.

XIII, 1-7. La recommandation pressante que l'apôtre fait ici aux chrétiens (comp. 1 Tim. II, 1 suiv. 1 Pierre II, 13 ss.) n'est pas seulement dictée par un principe de la morale de l'Évangile, qui nous dit de nous en rapporter à Dieu pour le gouvernement du monde ; elle venait fort à propos dans les circonstances du temps (Act. XVIII, 2) et en vue de la position toute particulière de l'Église naissante. Dans l'antiquité, la religion était une affaire d'état, l'unité et la nationalité du culte étaient des principes politiques. A vrai dire, il n'y a pas trop longtemps que cela a été changé. Toute innovation religieuse était donc suspecte et pouvait être considérée comme une atteinte à la loi de l'état. Cela nous explique la position difficile des Juifs dans les pays gouvernés par les dynasties macédoniennes, et surtout plus tard dans l'empire romain ; d'autant plus que les Juifs eux-mêmes, de

leur côté, ne cachaient guère leurs antipathies contre les peuples, les gouvernements et les cultes étrangers. Les chrétiens, en leur qualité de Juifs d'abord, de dissidents surtout, non protégés par des priviléges tels que les Juifs les avaient obtenus quelquefois, étaient placés en quelque sorte hors la loi, surtout là où ils se séparaient de la synagogue, et exposés à toutes les conséquences fâcheuses d'une situation politique anormale. Ils ne pouvaient se ménager le droit d'exister et de vivre selon les principes de leur foi, au milieu d'un monde qui ne connaissait pas ce que nous appelons la liberté religieuse, qu'en s'imposant, qu'en affichant même, la soumission la plus entière à l'autorité.

Le portrait que l'auteur fait ici de la magistrature romaine peut nous paraître bien idéalisé, en comparaison de ce que l'histoire nous apprend au sujet du genre de gouvernement que subissaient habituellement les provinces. Il faut cependant se rappeler que Paul lui-même avait eu à se louer, en plusieurs circonstances, de la protection que les autorités lui avaient accordée contre les Juifs; puis, que l'organisation judiciaire et administrative de l'empire était un modèle d'ordre et d'équité en comparaison de ce qu'avait été celle des gouvernements grecs et asiatiques ; enfin qu'il s'agit ici des principes et que l'apôtre, en parlant d'un devoir absolu, pouvait en même temps songer à une constitution normale.

Il est essentiel d'ailleurs qu'on se rende compte du point de vue religieux auquel il se place. Le magistrat est représenté comme l'organe de Dieu. La *colère* de celui-ci (c'est-à-dire les décrets de sa justice vengeresse) est censée précéder l'arrêt du tribunal humain. L'homme évitera le mal, non pas seulement parce qu'il s'exposerait à une punition, mais parce qu'il aurait à voir dans cette punition un acte de Dieu. C'est ce qu'il appelle le motif de *conscience*, en l'opposant au motif tiré du fait de la punition considérée en elle-même.

Le sixième verset a été généralement mal compris. Sans parler de ceux qui ont mis le verbe à l'impératif, comme si Paul avait voulu recommander aux chrétiens de ne pas refuser l'impôt, beaucoup d'interprètes ont établi la liaison des idées en lui faisant dire : Vous payez pour entretenir l'autorité. L'auteur insinue au contraire que le paiement des impôts, chose établie et à laquelle les chrétiens de Rome ne songeaient pas à se soustraire, est une preuve implicite de ce qu'eux aussi, sans qu'il ait besoin de le

leur dire, regardent les autorités civiles comme instituées par Dieu. On paie à Dieu, en payant l'impôt. Les Juifs radicaux refusaient l'impôt, parce qu'ils disaient ne relever que de Dieu (Matth. XXII, 16 suiv.). Paul renchérit sur la réponse donnée par Jésus, en déclarant que tous les impôts sont sanctionnés par la théorie chrétienne de la constitution politique. (En disant : *ils* sont les ministres, l'auteur a en vue *les* fonctionnaires ; il oublie qu'il avait toujours parlé de *l'*autorité d'une manière abstraite. Pour éviter tout mal-entendu, nous avons mis le pluriel déjà plus haut, et nous en avons séparé la phrase incidente au moyen de la parenthèse. Ils sont employés à *cela*, c'est-à-dire à ce qui avait été dit plus haut v. 3 et 4, et non pas : à percevoir les impôts.)

8 Ne restez débiteurs de rien envers personne, si ce n'est de l'amour mutuel. Car celui qui aime l'autre a accompli la loi. En effet, ces commandements : *Tu ne commettras pas d'adultère*, *tu ne tueras point*, *tu ne déroberas point*, *tu ne convoiteras point*, et tel autre que ce soit, se résument dans ce seul mot : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même !* L'amour ne fait point de mal au prochain ; l'amour est donc l'accomplissement de la loi.

XIII, 8-10. Du *devoir* (de la dette) d'obéir et de payer, l'apôtre, par une transition naturelle, passe à un devoir d'un tout autre genre. A l'égard du premier on pouvait se libérer tout à fait, le devoir avait ses limites ; en voici un, dont on ne s'acquittera jamais complétement. C'est le devoir social, le devoir de l'amour du prochain. Ici, le chrétien, quoi qu'il fasse, restera toujours *débiteur*, il n'aura jamais accompli sa tâche. L'homme est même très-enclin à croire que son compte-courant, à cet égard, se solde à son avantage, tandis qu'il se ferait un scrupule d'oublier la moindre dette pécuniaire qu'il peut avoir contractée.

On remarquera que l'apôtre tient à comprendre dans un seul terme ce qu'il appelle la dette permanente (non amortissable) du chrétien. Il aurait affaibli la puissance de cette belle idée, s'il en avait brisé la lumière par le prisme de l'analyse ou de l'énumération. Le devoir du chrétien n'est qu'un seul, après celui d'aimer Dieu, c'est d'aimer son prochain. Ces deux devoirs peuvent et doivent d'ailleurs s'identifier. (Matth. XXII, 38 ss. Comp. Gal. V, 14. Jaq. II, 8.)

En apparence l'idée principale que l'apôtre avait en vue, celle de l'impossibilité d'acquitter jamais complétement cette dette, est écartée par le prétérit : *il a accompli* la loi. Mais à y regarder de près, ce n'est pas de l'accomplissement de fait que l'auteur parle. Il veut dire que les nombreuses prescriptions de la loi, si facilement oubliées à cause de leur multiplicité même, se résument, sans laisser rien d'essentiel en dehors, dans un seul devoir. L'homme, par conséquent, qui est toujours préoccupé du soin de remplir celui-ci, est dans la bonne voie pour satisfaire à cette loi, laquelle pour les Juifs était un sujet de terreur, et par suite une occasion de transgressions ou de relâchement. L'idée d'amour et l'idée de mal faire s'excluent. La loi, voulant le bien et proscrivant le mal, est donc bien réellement satisfaite là où l'amour domine et agit.

11 Et je dis cela surtout, parce que vous savez l'époque où nous sommes! Car il est bien temps de nous réveiller du sommeil, parce que maintenant le salut est plus près de nous que lorsque nous sommes devenus croyants. La nuit est avancée, le jour approche. Mettons donc de côté les œuvres des ténèbres, et revêtons les armes de la lumière! Vivons décemment comme en plein jour, non dans les orgies et les excès, non dans la débauche et le libertinage, non dans les querelles et les jalousies. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne vous préoccupez pas de la chair, de manière à nourrir ses convoitises.

XIII, 11-14. *Surtout*, ajoute l'apôtre, c'est-à-dire par une raison toute spéciale, vous tâcherez de comprendre et d'accomplir vos devoirs; parce que *vous savez* (pour l'avoir entendu assez souvent) que le moment suprême du retour glorieux du Seigneur, de son jugement et de son royaume, n'est plus éloigné. Il l'est si peu, que le court espace de temps qui s'est écoulé depuis notre conversion, forme une portion notable de celui qui sépare le premier et le second avénement de Christ. Le temps presse, l'époque solennelle approche, malheur à qui ne serait pas préparé.

L'exhortation prend ici un caractère plus général et plus négatif. La préparation pour le jour du Seigneur consiste dans l'amendement et la purification. Le discours est en même temps chargé de figures. La vie présente, en tant qu'elle appartenait au vice, est comparée à la *nuit*; le nouvel ordre de choses, c'est la

lumière. L'inauguration du royaume de Dieu, ce sera le lever du soleil, le *plein jour*. Dès à présent, ceux qui voudront avoir à s'en réjouir doivent se *réveiller*, et prendre un costume dans lequel ils puissent *marcher*, se montrer, *décemment*. Les qualités morales sont comparées à des habits, à des pièces d'armement (1 Thess. V, 4 suiv. Éph. VI, 11 suiv.). Jésus-Christ lui-même est ainsi le costume du croyant (Gal. III, 27), en d'autres termes, celui-ci s'approprie, par la foi, par la communion spirituelle, la totalité de ses perfections. Toute son attention, toute son activité se portera de ce côté-là ; il ne se préocupera pas de ce qui tient exclusivement à sa nature inférieure, de peur d'en éveiller les mauvais instincts.

[1] Si quelqu'un est faible dans sa conviction, accueillez-le parmi
vous, sans vouloir discuter ses opinions. Tel, d'après sa conviction,
mange de tout; tel autre, dans sa faiblesse, ne mange que des
légumes. Celui qui mange, ne doit pas mépriser celui qui ne mange
pas ; et celui qui ne mange pas, ne doit pas condamner celui qui
mange, car Dieu l'a accueilli aussi. Qui es-tu, toi, pour condamner
le serviteur d'autrui ? Qu'il reste debout ou qu'il tombe, cela regarde
son maître. Cependant il ne tombera pas, car le maître a le pouvoir
de le soutenir. [5] Tel estime qu'un jour est plus sacré qu'un autre
jour ; tel estime tous les jours égaux : que chacun tâche d'avoir une
pleine conviction dans son esprit. Celui qui regarde au jour, y
regarde à cause du Seigneur, et celui qui ne regarde pas au jour,
n'y regarde pas à cause du Seigneur. Et celui qui mange, mange à
cause du Seigneur, car il rend grâces à Dieu ; et celui qui ne mange
pas, ne mange pas à cause du Seigneur, et rend aussi grâces à
Dieu. [7] Car aucun de nous ne vit pour lui-même, ni ne meurt pour
lui-même; car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si
nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous
vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur.
C'est pour cela aussi que Christ est mort et ressuscité, afin d'être
le maître et des morts et des vivants. Mais toi, pourquoi condamnes-tu
ton frère ? Ou bien toi, pourquoi méprises-tu ton frère ? Nous aurons
tous à comparaître devant le tribunal de Dieu. Car il est écrit :
« *Par ma vie! dit le Seigneur, c'est devant moi que fléchira tout
genou et toute langue glorifiera Dieu.* » Ainsi donc chacun de nous
rendra compte à Dieu pour lui-même.

XIV, 1-12. Ce chapitre tout entier, ainsi qu'une partie du suivant, discute une des questions les plus brûlantes qui agitaient l'Église apostolique. Les prescriptions légales ou traditionnelles, relatives au choix des mets ou au repos sabbatique, restaient-elles obligatoires pour les chrétiens? Loin de s'y soustraire, un certain nombre de fidèles poussaient le scrupule religieux jusqu'à s'interdire l'usage des viandes qui avaient pu passer par les mains des idolâtres avant d'arriver au marché (1 Cor. VIII; X), d'autres poussaient l'ascétisme jusqu'à s'abstenir complétement de la viande et du vin. Ces divergences amenaient à leur suite des dissensions, et menaçaient même de donner aux *formes* de la vie religieuse une importance exagérée. Paul éprouve le besoin de revendiquer les vrais principes et de garantir l'Évangile contre le danger d'être sacrifié à des pratiques indifférentes en elles-mêmes.

Voici la substance de son raisonnement: Les formes disciplinaires ou ascétiques ne sont pas la chose essentielle. Elles peuvent être différemment comprises ou réglées sans préjudice de l'unité de l'Église, laquelle consiste dans la soumission à un seul maître, et dans la fraternité des disciples. Toutefois Paul ne cache pas que lui, pour sa personne, se met du côté de ceux qui attachent une mince valeur à ces formes, et qui ne se font pas de scrupule de s'en affranchir. Il appelle les autres les *faibles*, parce que leurs convictions religieuses ont encore besoin de soutiens extérieurs, et ne sont pas encore indépendantes de ce qui est regardé comme un hors-d'œuvre facultatif ou superflu par ceux qui se laissent guider par l'esprit seul. Tel avait, par exemple, la conviction que, pour être bien assuré du salut, il fallait s'imposer des abstinences, ne manger que des végétaux, se priver du vin, férier le sabbat à la façon rabbinique. C'était, au gré de Paul, une erreur, une faiblesse, éventuellement un danger, en tant que cela pouvait faire oublier les véritables conditions du salut: mais ce n'était certes pas un péché, un motif d'exclusion.

Voici maintenant les conseils qui sont donnés aux chrétiens à ce sujet: Paul s'adresse, pour commencer, à ceux qui partagent son avis et leur dit de faire bon *accueil* aux autres et de ne pas les blesser ou rebuter par une *discussion*, que leur degré d'intelligence rendait périlleuse pour leur conscience, qui en serait troublée et déroutée (1 Cor. VIII, 9 suiv.). Qu'on les reçoive comme frères, ayant les mêmes titres, les mêmes promesses et espérances;

qu'on ne se mette pas au-dessus d'eux en les *méprisant*. En revanche, ces frères plus scrupuleux ne doivent pas se hâter de *condamner* les autres. Car c'est le propre de ceux qui professent des opinions plus rigides de se croire en possession exclusive et de la vérité et des avantges qui s'y rattachent ; de même que c'est le propre de ceux qui se sont dégagés de certains préjugés, de regarder avec pitié ceux qui y tiennent encore. Ces procédés ne sont pas conformes à l'esprit de l'Évangile : les hommes ne sont pas les juges les uns des autres ; à *Dieu* seul il appartient de décider de leur valeur et de leur avenir. (Le texte vulgaire substitue le nom de Christ à celui de Dieu, au v. 10 ; voyez cependant les v. 11 et 12.) De plus, Dieu a le pouvoir et la volonté d'accorder le secours de sa grâce spirituelle aux uns comme aux autres, il les soutient dans les périls moraux de la vie terrestre, et fait ainsi qu'ils puissent un jour se présenter devant son tribunal sans être confondus de honte. *Rester debout* et *tomber*, sont des métaphores bien connues pour exprimer les idées de vertu et de péché, et par suite celles d'absolution et de condamnation. Ce dernier sens est plus particulièrement fréquent dans l'Ancien Testament.

Après ce support mutuel il y a un second principe tout aussi chaudement recommandé aux lecteurs. Que chacun ait une pleine *conviction !* Quel que soit le parti qu'on prenne, ou le genre de vie qu'on s'impose ou qu'on se permette, pourvu qu'on le fasse en conscience. Une liberté, provenant de la légèreté du tempérament, serait tout aussi condamnable qu'un ascétisme, fruit de l'hypocrisie. Ce qu'on fait, il faut le faire *à cause du Seigneur*, c'est-à-dire pour lui plaire, et en vue de ce qu'on croit réellement être sa volonté, ou comme nous dirions plus simplement, par des motifs religieux. Peu importe ce que vous mangez, au point de vue des besoins physiques ; mais quoi que vous mangiez, n'oubliez pas de rendre grâces à celui qui vous le donne ; rattachez les actes les plus indifférents de votre vie à quelque sainte pensée : cela vaudra infiniment mieux que de vous targuer, soit d'une piété plus grande qui serait démontrée seulement par des abstinences subies contre cœur, soit d'une plus grande intelligence, que vous prouveriez en regardant de haut en bas des hommes qui peuvent avoir beaucoup de bonnes qualités qui vous manquent. Vous êtes convaincus que le travail du *sabbat* est une profanation : eh bien, pour vous c'en est une positivement, et il vous en serait demandé

compte. Vous êtes convaincus que pour les chrétiens les jours sont égaux : eh bien, n'oubliez pas de les sanctifier tous par votre conduite.

On tirera de ceci (avec l'apôtre, v. 7, 8) le principe que toute notre vie doit être consacrée à Dieu. Nous ne sommes pas les maîtres de nos personnes, mais des serviteurs responsables : il n'y a pas une pensée, pas un moment, dont nous n'ayons à rendre compte. Ce principe admis et devenu le régulateur suprême de notre vie, nous saurons toujours nous guider dans les choses secondaires et extérieures. C'est par ce principe que Jésus a rattaché la morale tout entière à la vérité religieuse, et il a pu abandonner ensuite à chacun, ou plutôt à l'esprit de Dieu opérant dans chacun, d'en tirer les applications légitimes dans chaque circonstance. Plus une doctrine morale se hâte d'aborder et de réglementer ce qu'on appelle les cas spéciaux, plus elle trahit l'insuffisance de sa base et l'incertitude de ses axiomes. — Du reste, on remarquera (surtout par le v. 9 comparé à ce qui précède) que la personne de Dieu et celle de Christ, sans se confondre précisément, sont pourtant placées sur la même ligne au point de vue de la question débattue.

[13] Ne nous condamnons donc point les uns les autres; ayez plutôt
pour maxime de ne point mettre dans le chemin de votre frère un
achoppement ou une occasion de péché. (Je sais et je crois, en Jésus
mon Seigneur, que rien n'est impur par soi-même, si ce n'est pour
celui qui pense que quelque chose est impur; pour celui-là c'est
impur). Car si ton frère est affligé par ce que tu manges, tu n'agis
plus selon la charité. Ne cause pas, par ton manger, la perte de celui
pour lequel Christ est mort. [16] Ne faites pas en sorte que ce que
vous avez de bon soit décrié. Car le royaume de Dieu, ce n'est pas
le manger et le boire, mais la justice, la paix et la joie, dans le
saint esprit. En effet, celui qui sert Christ de cette façon est agréable
à Dieu et approuvé des hommes. Ainsi donc, recherchons les moyens
de la paix et de l'édification mutuelle. [20] Ne va pas, pour un aliment,
ruiner l'œuvre de Dieu! Toutes choses, il est vrai, sont pures; mais
il est mal à l'homme de manger de manière à choquer un autre. Il
est beau de ne pas manger de viande, ni de boire du vin, ni telle
chose par laquelle ton frère est choqué. Tu as ta conviction? Garde-la
pour toi, par devant Dieu. Heureux celui qui ne se condamne pas lui-
même en ce qu'il approuve! Celui qui doute, quand il mange, est
condamné, parce qu'il ne le fait pas par conviction : or, tout ce qui
ne se fait pas par conviction, est un péché.

XIV, 13-23. Voilà le troisième conseil donné au sujet de cette différence d'appréciation de certaines formes, réputées religieuses par les uns, indifférentes par les autres. En théorie, sans doute, tout ce que Dieu a créé pour la nourriture des hommes est également acceptable, pourvu qu'on en use avec reconnaissance, (v. 14, 20). La loi, à la vérité, fait une distinction entre des choses *pures* et *impures*, mais l'Évangile ne la fait plus. *En Jésus*, c'est-à-dire pour celui qui est uni à Christ, elle n'existe plus. Mais dans la pratique il y a un autre principe à faire valoir, lequel n'est pas moins chrétien. C'est celui de la condescendance, des égards que les frères plus éclairés, plus libres d'idées judaïques, doivent avoir pour les faibles, auxquels leur conviction actuelle défend encore certaines choses. Vis-à-vis de ceux-ci il est beau, non seulement de ne pas les engager à agir contrairement à leur conscience, mais encore de ne pas leur prêcher d'exemple, tant que les progrès de leur instruction n'auront pas changé leur point de vue. Car la moralité des actes, même indifférents en théorie, se juge d'après la conviction qu'on a de leur portée religieuse. Partout où cette conviction n'est pas très-décidément pour l'approbation, partout où l'on doute encore, il faut s'abstenir, autrement il y a péché et responsabilité. On se condamne, on devient coupable, en approuvant de fait ce qu'on désapprouve en principe. Par conséquent, celui qui, par des conseils ou par son exemple, entraîne un autre à agir comme si ce doute n'existait pas chez lui, ou contrairement à la désapprobation formelle de sa conscience, le fait pécher, lui met une pierre dans le chemin (le texte vulgaire de verset 21 a encore quelques synonymes de plus), et devient la cause de sa chute.

Pourquoi le devient-il? Uniquement pour ne pas sacrifier ses propres droits! peut-être pour en faire parade! Est-ce là de la charité? est-ce là suivre l'exemple de Christ qui s'est dépouillé de tout, qui a donné sa vie pour sauver cette âme, que toi tu perds pour manger à ton aise? Mais est-ce donc cette liberté de manger ce qu'on peut désirer qui constitue l'essence du christianisme? est-ce que le royaume de Dieu est là où l'on en use avec le moins de scrupule? Avec cette revendication égoïste de la liberté dans les choses accessoires et matérielles, on arrive à faire *décrier* ce qu'on a de bon, c'est-à-dire, soit les bonnes qualités qu'on a, soit aussi le christianisme plus pur, tel qu'on l'a compris, et tel qu'il est conforme à la vérité. Car les hommes, surtout ceux dont

l'horizon est restreint, aiment à s'en tenir aux choses extérieures. Le Juif jugeait les hommes et les classait en vue de la circoncision, le chrétien faible juge ses frères d'après ce qui le choque, les hommes non convertis en général ont l'œil ouvert sur ce qu'il y a de plus facile à saisir dans la conduite des chrétiens, et à quoi ceux-ci ne font guère attention. Faites donc le sacrifice de votre liberté, plutôt que de vous exposer à de faux jugements. Il est des choses qu'on n'a pas besoin d'afficher (v. 22) ; il suffit que Dieu les sache.

Le principe que l'apôtre fait valoir ici, en vue de préjugés qui en apparence ne sont plus de notre siècle, ne laisse pas d'être applicable dans mainte circonstance, où des actes non condamnables en eux-mêmes sont jugés tels par une conscience timorée ou par une piété qui regarde aux formes. Tous les plaisirs de société peuvent provoquer ces scrupules et ces conseils. Il y a plus. La question spéciale discutée dans notre texte est restée identiquement la même pour des cas nombreux. Des Israélites convertis au christianisme, des catholiques entrés dans l'Église protestante, peuvent se trouver, à l'égard du choix des aliments, dans la même position que les anciens judéo-chrétiens, et les disciples de Paul feront bien d'agir à leur égard comme l'apôtre vient de le leur recommander.

C'est à la fin de ce chap. XIV que beaucoup de manuscrits et plusieurs éditions modernes placent la doxologie qui forme la fin de l'épître dans les éditions ordinaires (chap. XVI, 25-27). Nous avons parlé de ce fait dans l'introduction.

[1] Nous devons donc, nous qui sommes les forts, supporter les
faiblesses des moins forts, et ne point être complaisants pour nous
seuls. Que chacun de nous soit complaisant pour le prochain,
en vue de son bien et de son édification. Car Christ aussi n'a pas
cherché son propre plaisir, mais, selon qu'il est écrit, « *les outrages
de ceux qui t'outrageaient sont tombés sur moi.* » Car tout ce qui a
été écrit d'avance, a été écrit pour notre instruction, afin que par la
persévérance, et par la consolation puisée dans les Écritures, nous
conservions l'espérance. [5] Puisse le Dieu de la persévérance et de la
consolation vous donner d'être en bon accord les uns avec les autres,
selon Jésus-Christ, afin que d'un même cœur et d'une même bouche
vous glorifiiez Dieu, le père de notre Seigneur Jésus-Christ. Accueillez-
vous donc les uns les autres, de même que Christ aussi vous a
accueillis pour la gloire de Dieu. Car j'affirme que Christ est devenu

le serviteur de ceux de la circoncision pour prouver la véracité de Dieu, pour ratifier les promesses faites aux pères, tandis que les païens glorifient Dieu en vue de sa miséricorde, selon qu'il est écrit: « *C'est pourquoi je te glorifierai parmi les païens et je chanterai ton nom.* » [10] Et ailleurs il est dit: « *Réjouissez-vous, païens, avec son peuple!* » Et ailleurs: « *Louez le Seigneur, tous les païens; que tous les peuples le célèbrent!* » Et ailleurs Ésaïe dit: « *Il y aura le rejeton de Jessé, celui qui s'élèvera pour régner sur les païens, c'est en lui que les païens espéreront.* » Que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute joie et de paix dans la foi, afin que vous soyez riches en espérance par la puissance du saint esprit.

XV, 1-13. L'apôtre est toujours préoccupé du besoin de faire prévaloir les sentiments de fraternité et de condescendance, à l'égard des scrupules dont il vient d'être question. La communauté recevait dans son sein, à cette époque, des éléments hétérogènes et non encore complétement mis à l'unisson les uns des autres, par l'ascendant des idées et des principes régénérateurs qui devaient former désormais la sève de leur vie spirituelle. Il se livre cependant ici à des considérations plus générales, et, partant du fait que c'était la diversité d'origine des membres de l'Église qui amenait la divergence des vues dont il voulait combattre l'influence fâcheuse, il insiste sur ce que Christ, l'unique sauveur de tous, a donné lui-même l'exemple de l'abnégation pour faire obtenir le salut aux Juifs et aux païens. C'est en lui, pour lui et selon lui, que les différents éléments religieux et nationaux dans l'Église doivent chercher et trouver leur harmonie et leur unité.

Le fait que Christ n'a pas agi en vue de son propre bien-être, mais a mieux aimé, pour accomplir sa mission salutaire, supporter les outrages d'un monde ennemi de Dieu, ce fait est exprimé par une phrase un peu imparfaite dans sa forme, mais claire pour le fond, au moyen d'une citation tirée du Psaume LXIX (v. 10), dont les paroles sont ici censées prononcées par Christ lui-même (et non par David, comp. chap. XI, 9). Ainsi, ajoute l'auteur, nous pouvons trouver dans l'Écriture, dûment interprétée dans le sens de nos besoins, l'instruction nécessaire pour notre affermissement dans les épreuves, et, par suite, cette force et cette paix intérieure, qui est la plus sûre garantie de la réalisation des espérances que la grâce de Dieu nous suggère (v. 4). Mais tout en recommandant la concorde aux fidèles, Paul a soin de leur

rappeler que, s'ils la cimentent entre eux, c'est un nouveau bienfait dont ils auront à rendre grâces au dispensateur de tout bien (v. 5, 6).

Christ, en appelant les hommes à lui (v. 7 suiv.), n'a pas fait de différence entre les Juifs et les païens, malgré les rapports antérieurs des uns et des autres avec Dieu et ses révélations. Les Juifs avaient reçu des promesses dans la personne des patriarches. En venant leur apporter le salut, Jésus a donc prouvé la véracité de Dieu, et ratifié ces antiques promesses. Mais il ne s'est pas moins dévoué aux non-circoncis ; ceux-ci glorifient Dieu à leur tour, c'est-à-dire se convertissent à lui et le bénissent, parce qu'ils sont également l'objet de sa miséricorde. Paul ne veut pas dire par là qu'il y a une différence à l'égard de la source du salut, comme ce serait le cas s'il avait été dû aux Juifs. Tous ont eu besoin de la grâce ; et tous, les païens aussi, ont été compris d'avance dans les promesses, ce qui est prouvé incidemment par une série de passages où il est question des païens (Ps. XVIII, 49 ; CXVII, 1. Deut. XXXII, 43. És. XI, 10). La forme du discours est déterminée par la circonstance que l'apôtre s'adresse proprement avec ses exhortations aux *forts*, c'est-à-dire aux libéraux, qui pour la plupart auront été païens avant de se faire chrétiens, et comme tels exempts des scrupules judaïques. Il leur dit : Accueillez les autres comme vos égaux, comme Christ aussi *vous* (leçon absolument nécessaire) a accueillis, bien que vous ne fussiez pas membres du peuple dépositaire des promesses divines.

Le verset 13 est une formule générale de bénédiction qui ne se rattache à ce qui précède que par la mention incidente de l'espérance. L'apôtre va quitter ce sujet spécial, et s'apprête à terminer son épître.

14 Mais je suis persuadé, mes frères, moi tout le premier, à votre égard, que vous êtes pleins de charité, vous aussi, suffisamment doués d'intelligence, et capables aussi de vous avertir les uns les autres. Cependant je vous ai écrit, en quelque sorte, avec une certaine hardiesse, comme pour raviver vos souvenirs, en vertu de la grâce qui m'a été accordée par Dieu, d'être le ministre de Jésus-Christ parmi les païens, officiant pour l'Évangile de Dieu, afin que l'oblation des païens, consacrée par le saint esprit, lui fût agréable.
17 C'est donc en Jésus-Christ que je me glorifie, relativement à la cause de Dieu. Car je n'oserais parler de choses que Christ n'eût point opérées par moi, pour la soumission des païens, par la parole

et par les œuvres, par la puissance des signes et des miracles, par la puissance de l'esprit : de sorte que j'ai accompli la prédication de Christ depuis Jérusalem, et dans un grand cercle, jusqu'en Illyrie, me faisant un devoir d'honneur de ne point prêcher l'Évangile là où Christ avait déjà été proclamé, pour ne point asseoir mon édifice sur un fondement étranger, mais selon ce qui est dit dans l'Écriture : «*Ceux auxquels il n'avait été rien annoncé sur son compte le verront, et ceux qui n'auront rien entendu le reconnaîtront.*»

XV, 14-21. Nous arrivons à la péroraison de l'épître. Par une tournure à la fois insinuante et modeste, l'apôtre commence par dire à ses lecteurs qu'il croit pouvoir s'en rapporter à eux-mêmes pour le bon usage qu'ils feront de ses exhortations. Il leur suppose ou reconnaît toutes les qualités nécessaires pour qu'ils puissent s'en passer au besoin. S'il a *osé* leur parler sur tous ces sujets à cœur ouvert, et librement, s'il a voulu y mettre du sien, c'est que Dieu lui a donné la mission spéciale d'évangéliser les pays et les peuples de langue étrangère, plus spécialement ceux qui n'avaient point de part à l'ancienne alliance. Il est évident par là que l'auteur considère la communauté chrétienne de Rome comme n'étant pas exclusivement composée de Juifs.

Le ministère apostolique est encore une fois comparé au sacerdoce lévitique. Car le terme choisi pour en parler est employé proprement pour la sacrificature et en général pour toutes les fonctions du culte rituel. Il en est de même de l'autre terme (*officier*) qui s'emploie également pour les actes sacerdotaux. L'objet de cet office n'est pas ici une victime immolée sur l'autel, mais la parole de l'Évangile et la conversion des païens, lesquels sont représentés comme une offrande ou oblation consacrée par le saint esprit. Une pareille mission est de nature à exciter un juste orgueil chez celui qui l'a reçue. Seulement, en s'en vantant (v. 17), il se souviendra toujours que les choses qu'il accomplit, les succès qu'il obtient, la gloire qui en résulte, ne lui appartiennent pas en propre, mais qu'il les doit à Christ, à qui il en fera hommage. Il se gardera d'en parler comme si Christ n'y était pour rien (v. 18), ou bien encore de chercher sa gloire hors de cette sphère dans laquelle Christ est tout. Si sa parole est efficace, c'est que Christ l'inspire ; si des miracles la confirment, c'est Dieu qui les opère ; si la foi s'éveille dans les auditeurs, c'est la puissance de l'esprit qui la fait naître.

A cette occasion, Paul mentionne l'étendue du champ qu'il a défriché en sa qualité d'apôtre des gentils. C'est une vaste sphère, un grand cercle qu'il a parcouru depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie, sur les bords de l'Adriatique, c'est en quelque sorte tout l'orient de l'empire. Quant au principe suivi par Paul de ne point aller prêcher là où d'autres auraient travaillé avant lui, principe à l'appui duquel il cite un passage d'Ésaïe (chap. LII, 15), nous l'avons déjà trouvé formulé 2 Cor. X, 16.

[22] C'est aussi pour cette raison que j'ai été maintes fois empêché de venir chez vous; mais à présent qu'il ne me reste plus d'autre place dans ces contrées, et que depuis longtemps j'éprouve le désir d'aller vous voir, je viendrai chez vous lorsque éventuellement je me rendrai en Espagne. Car j'espère vous voir en passant, et obtenir de chez vous les moyens d'aller là, quand j'aurai d'abord satisfait, en partie du moins, mes désirs à votre égard. [15] Mais pour le moment je vais à Jérusalem pour le service des fidèles. Car la Macédoine et l'Achaïe ont bien voulu organiser une cotisation en faveur des pauvres parmi les fidèles de Jérusalem. Elles l'ont bien voulu, dis-je, mais aussi bien le leur doivent-elles : car si les païens ont eu part à leurs biens spirituels, ils doivent aussi les servir avec leurs biens matériels. Lors donc que j'aurai terminé cette affaire, et que je leur en aurai dûment remis le produit, je partirai pour l'Espagne en passant chez vous, et je sais qu'en venant chez vous, j'y viendrai avec une abondante bénédiction de Christ. [30] Mais je vous conjure, par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de l'esprit, de vous unir à moi dans vos prières pour lutter en ma faveur auprès de Dieu, afin que je sois sauvé des mains des incrédules dans la Judée, et que le secours que je porte à Jérusalem soit reçu favorablement par les fidèles, pour que je puisse aller chez vous avec joie, s'il plaît à Dieu, et me reposer avec vous. Que le Dieu de paix soit avec vous tous! Amen.

XV, 22-33. De tous ces projets, la moindre partie a pu être exécutée, comme nous le savons par le récit très-détaillé que nous possédons des voyages de Paul pendant les deux ou trois années qui vont suivre. (Voir aux Actes des apôtres, chap. XX-XXVIII, et dans notre introduction aux Épîtres écrites pendant la captivité.) Voici d'ailleurs le plan de notre auteur : La collecte organisée en Grèce (1 Cor. XVI. 2 Cor. VIII; IX) allait être ter-

minée; les sommes recueillies au profit des chrétiens de Jérusalem devaient y être portées par des députés spéciaux (Act. XX, 1 suiv.). Lui-même tenait à se joindre à ces derniers, pour voir encore une fois la ville sainte et ses collègues. Il comptait bien que ce serait pour la dernière fois. Il voulait surtout faire voir aux églises de la Palestine, où l'on était prévenu contre lui et où on le regardait comme un apostat (Act. XXI, 21), combien son cœur était éloigné de toute rancune, et comment il n'avait songé qu'à elles et à leurs besoins, alors qu'on l'y soupçonnait de vouloir ruiner les institutions sacrées et détruire la vraie religion. Il voulait ensuite aller à Rome et en faire le centre ou point d'appui de ses missions ultérieures, comme l'avaient été Antioche, Corinthe, Éphèse. Il lui fallait pour cela des secours matériels, des personnes qui connussent les localités, qui eussent des relations dans ces provinces lointaines, etc. Il voulait donc prendre pied à Rome, moins pour y rester que pour aller au-delà.

Du reste, le morceau qu'on vient de lire est encore plein d'aménités comme l'avait été le début de l'épître. Depuis longtemps l'apôtre désirait voir les chrétiens de Rome; ses nombreuses occupations l'ont retenu jusqu'ici en Orient. Aujourd'hui il n'y a plus de *place* à visiter, de ce côté-là. Tous les grands centres, où il y avait quelques chances de faire jeter à l'Évangile des racines vivaces, avaient été évangélisés, et de longtemps encore il n'y avait moyen de songer aux populations rurales. Arrivé à Rome, il est sûr d'apporter avec lui la *bénédiction* de Christ: sa présence, ses rapports journaliers avec les fidèles, contribueront à l'édification commune et retremperont ses propres forces. La même idée est encore exprimée plus bas, au v. 32, où l'on aurait tort de prendre le mot *reposer* dans le sens matériel. Bien qu'il ne connaisse point les personnes qui composent l'église de Rome, il se sait uni à elles par l'*amour de l'esprit*, par cet amour que le monde ne connaît point, parce qu'il vient d'en haut et qu'il est indépendant de ce qui tient à la vie matérielle. Et c'est au nom de cette communion spirituelle qu'il sollicite leur intercession auprès de Dieu, en vue des périls qui peuvent l'attendre à Jérusalem. Les préventions des chrétiens de la Palestine peuvent lui faire manquer le but de ses efforts en leur faveur; les Juifs menacent sa vie et sa liberté. Ces dangers sont tels, qu'il parle d'une *lutte*, c'est-à-dire d'instances énergiques à faire auprès de Dieu pour s'assurer de sa protection.

Nous croyons que notre manière de comprendre et d'expliquer ce 15e chapitre a répondu implicitement à certaines objections de quelques auteurs modernes, qui y voient une addition de main étrangère. Les enseignements compris dans la première moitié du texte sont absolument conformes à ceux du chapitre précédent et des passages parallèles d'autres épîtres, et l'exposé des projets de l'apôtre est l'expression la plus naturelle de son esprit et de ses antécédents, ainsi que le reflet de la situation du moment. On n'entrevoit pas le moins du monde le but d'une composition postiche, ni surtout la possibilité que l'épître se soit terminée avec le chap. XIV.

21 Timothée, mon collaborateur, vous salue, ainsi que Lucius et Jason et Sosipater, mes parents. Moi aussi, Tertius, qui ai écrit cette lettre, je vous salue en notre Seigneur. Gaïus, qui me donne l'hospitalité, ainsi qu'à toute la communauté, vous salue. Éraste, le receveur de la ville, vous salue, ainsi que le frère Quartus. Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous ! Amen.

XVI, 21-24. Les personnes, au nom desquelles Paul salue les Romains, ne nous sont pas toutes bien connues. Un Lucius est mentionné (Act. XIII, 1) comme prédicateur à Antioche ; un Jason se rencontre (Act. XVII, 5) à Thessalonique ; un Sosipater ou Sopater (Act. XX, 4) à Bérée. Au même endroit nous trouvons un Gaïus de Derbé. Tous ces hommes paraissent devoir rester hors de cause ici. Mais on peut songer à un Gaïus de Corinthe (1 Cor. I, 14), et à cet Éraste dont il est question 2 Tim. IV, 20, bien que ce dernier, s'il est identique avec celui des Actes XIX, 22, ne puisse guère avoir été receveur municipal à Corinthe. C'est chez Gaïus que Paul logeait à cette époque, et dans la même maison se réunissait la communauté.

Par le v. 22 on voit que la lettre (ou du moins l'exemplaire envoyé à Rome) a été écrite par un secrétaire ou copiste du nom de Tertius, soit qu'il ait écrit sous la dictée de Paul, soit qu'il ait mis au net la copie à expédier.

25 Mais à celui qui peut vous fortifier, conformément à ma prédication et à l'enseignement de Jésus-Christ, conformément à la révélation du mystère demeuré caché pendant des siècles, mais manifesté aujourd'hui et porté à la connaissance de toutes les nations, au moyen

des écrits prophétiques, d'après l'ordre du Dieu éternel, à l'effet de les soumettre à la foi: au Dieu qui seul est sage, par Jésus-Christ, gloire à lui à tout jamais! Amen.

XVI, 25-27. Cette doxologie finale (dont la construction un peu embarrassée, et même fautive dans l'original, a été simplifiée dans la traduction) reproduit une thèse favorite de l'apôtre. Celui-ci glorifie Dieu en vue de la dispensation de la nouvelle alliance. Elle était un *mystère* autrefois inconnu au monde, bien que déjà déposé dans les oracles des prophètes ; elle est aujourd'hui révélée, par l'*enseignement de Jésus-Christ* d'abord, par la *prédication* apostolique ensuite, et ainsi portée à la connaissance de tous les peuples, pour les gagner à la foi, d'après l'ordre spécial de Dieu, qui a choisi ses instruments à cet effet, et au moyen des écrits prophétiques sur lesquels les évangélistes s'appuient pour convaincre leurs auditeurs (1 Cor. II, 7. Éph. III, 9, etc.) Par cette dispensation, Dieu s'est montré *seul sage*, la philosophie humaine n'ayant rien pu trouver qui fût comparable à un plan si salutaire (chap. XI, 33. 1 Cor. I, 18 s.; II, 6 s.). (On est presque forcé de joindre ensemble les mots : *seul sage par Jésus-Christ*, ce qui dirait précisément que la sagesse de Dieu se révèle par la mission de Christ.)

Ce même Dieu, qui a su trouver le moyen de sauver le monde, a aussi le pouvoir d'assurer le salut aux individus. C'est par cette idée que la doxologie se rattache à l'épître. Le mot *fortifier* implique deux choses, savoir que les lecteurs connaissent déjà l'objet de la révélation, et puis qu'ils profiteront de cette connaissance pour en recueillir le bénéfice, Dieu aidant. L'adverbe de relation *conformément*, ne veut pas dire (ce serait bien la peine !) que cet affermissement peut être espéré, Paul l'ayant dit, mais bien : *dans le sens* de cette révélation et de cette prédication, c'est-à-dire, en tant qu'on cherchera le salut précisément par les moyens qu'elle vous fait connaître. En disant *mon* évangile (*ma* prédication, comp. chap. II, 16. 2 Tim. II, 8), Paul veut positivement exprimer l'idée que sa manière de le concevoir et de le prêcher constituait quelquechose de spécial et d'exclusivement vrai en même temps. Il avait commencé par ce mot, il se hâte d'ajouter que l'enseignement de Jésus a été le même, et que tous les deux disent précisément ce que Dieu a voulu et a révélé.

[AUX ÉPHÉSIENS [1].]

[1] Je vous recommande notre sœur Phœbé qui est diaconesse de l'église de Cenchrées, afin que vous lui fassiez accueil, en notre Seigneur, comme il convient aux fidèles, et que vous l'assistiez dans toute affaire où elle pourrait avoir besoin de vous. Car elle aussi a rendu des services à beaucoup de personnes, et à moi en particulier.

XVI, 1-2. Cenchrées était l'un des deux ports de Corinthe, celui qui était situé sur la côte orientale de l'isthme. En sa qualité de diaconesse, Phœbé a pu *rendre des services* divers et nombreux, et nous avons choisi à dessein cette expression toute générale pour rendre le mot grec, lequel (au masculin, bien entendu) désigne proprement un personnage officiel dont les fonctions revenaient à peu près à celles des consuls dans les grandes villes commerciales (patron d'étrangers).

[3] Saluez Prisca et Aquila, mes collaborateurs en Jésus-Christ (qui ont exposé leur propre vie pour la mienne et auxquels je ne suis pas le seul à rendre grâces, mais encore toutes les églises des païens), ainsi que la communauté qui s'assemble dans leur maison. Saluez Épénète, mon bien-aimé, qui a été pour Christ les prémices de l'Asie. Saluez Marie qui s'est donné beaucoup de peine pour moi. Saluez Andronicus et Junias, mes parents et compagnons de prison, qui sont distingués parmi les missionnaires, et qui même ont été chrétiens avant moi. Saluez Amplias, mon bien-aimé dans le Seigneur. Saluez Urbain, mon collaborateur en Christ, et Stachys, mon bien-aimé. Saluez Apellès, lequel a fait ses preuves en Christ. Saluez

[1] Voyez l'Introduction.

ceux de la famille d'Aristobule. Saluez mon cousin Hérodion. Saluez ceux de la famille de Narcisse, qui sont au Seigneur. Saluez Tryphène et Tryphosa, qui travaillent pour le Seigneur. Saluez la chère Persis, qui a beaucoup travaillé pour le Seigneur. Saluez Rufus, l'élu du Seigneur, et sa mère qui est aussi la mienne. Saluez Asyncritus, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas et les frères qui sont avec eux. Saluez Philologus et Julie, Nérée et sa sœur, et Olympas et tous les fidèles qui sont avec eux. Saluez-vous les uns les autres avec un saint baiser. Toutes les églises de Christ vous saluent.

XVI, 3-16. De toutes les personnes nommées ici, nous ne connaissons que les deux premières, le fabricant de grosses toiles Aquila, Juif originaire du Pont, autrefois établi à Rome (Act. XVIII, 2), puis à Corinthe, où Paul travaillait chez lui, enfin à Éphèse (1 Cor. XVI, 19), où il se trouvait encore à l'époque de la captivité romaine de l'apôtre (2 Tim. IV, 19). Sa femme est appelée tantôt Prisca, tantôt Priscilla.

Tous les autres noms nous sont inconnus, et les allusions mêmes à des faits ou rapports particuliers restent pour nous des énigmes. Parmi ces noms il y en a un seul d'origine hébraïque (Marie), cinq ou six latins, tous les autres sont grecs, mais en partie tronqués d'après l'usage, qui remplaçait, dans la bouche des Juifs, les dernières syllabes du mot étranger par une courte désinence aramaïque *(â)*, laquelle, à son tour, s'hellénisait par l'adjonction d'un *s*. Ainsi Olympas est Olympiodore, Hermas est Hermogène ou quelque chose d'analogue, Épaphras est Epaphrodite, etc. Il en est de même des noms latins : Junias est Junianus, Amplias est Ampliatus, Silas est Sylvanus, Lucas est Lucanus, etc.

Comme les chrétiens n'avaient point encore de lieux de réunion assez spacieux, les églises dans les grandes villes durent, dès le commencement, se fractionner en petites congrégations. Ainsi nous voyons ici trois communautés mentionnées successivement aux v. 5, 14, 15.

Épénète est nommé les *prémices* de l'Asie, c'est-à-dire le premier converti dans la province romaine dont Éphèse était le chef-lieu. La métaphore se rattache à l'idée déjà expliquée au chap. XV, 16. — Le *travail* pour le Seigneur, mentionné aux v. 6 et 12, nous ramène sans doute aux services du diaconat.

17 Je vous exhorte, mes frères, à prendre garde à ceux qui causent des divisions et des égarements contraires à la doctrine que vous avez apprise; détournez-vous d'eux: car de pareilles gens ne sont pas les serviteurs de Jésus-Christ, mais de leur propre ventre, et par leurs douces paroles et leurs beaux discours ils séduisent les cœurs candides. Votre fidélité est venue à la connaissance de tout le monde: j'ai donc lieu de me réjouir à votre sujet; mais je désire que vous soyez prudents pour le bien et simples vis-à-vis du mal; et le Dieu de paix écrasera Satan sous vos pieds prochainement. Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous!

XVI, 17-20. Il est fait allusion ici à des divisions dogmatiques, à des égarements contraires à la saine doctrine, et le ton de ces lignes est assez différent de celui du reste de l'épître. C'est un argument de plus en faveur de l'hypothèse développée dans l'introduction, à joindre à celui qui découle péremptoirement des faits relevés à propos des noms propres.

La fausse doctrine est caractérisée non pas seulement comme une erreur de théorie, qui pourrait être involontaire et excusable; elle aboutit à des égarements moraux et à la satisfaction de désirs charnels et égoïstes (Phil. III, 19). Il importait d'autant plus à l'apôtre de saisir toutes les occasions pour prémunir ses églises contre des tendances de ce genre, que ceux dont il redoutait l'influence pernicieuse savaient donner à leurs enseignements des attraits auxquels les gens simples, ceux qui n'avaient pas l'idée du mal, ou qui ne le soupçonnaient pas, ne résistaient que difficilement. Si jusqu'ici les choses sont bien allées, si la *soumission* des Éphésiens à Christ et leurs vertus chrétiennes ont été prônées partout, ils doivent tâcher de conserver cette réputation par la *prudence* et la *simplicité*, deux qualités différentes au fond, mais que le chrétien doit posséder également (Matth. X, 16). La première est le privilége de ceux qui ont de l'expérience, qui connaissent le mauvais vouloir du monde; l'autre est l'apanage de l'innocence enfantine et non encore éprouvée. Heureux ceux qui conservent cette candeur, ceux dont le cœur et la conscience ne sont pas souillés au contact du mal qu'ils rencontrent sur leurs pas dans la vie pratique, mais qui savent rechercher et combiner les moyens que cette même vie leur offre pour faire avancer le bien.

Dans cette phrase : *Dieu écrasera Satan,* est exprimée l'idée d'une victoire certaine et définitive du royaume de la lumière sur celui des ténèbres. Toutes les résistances seront vaincues, tous les obstacles écartés ; l'Évangile achèvera sa course triomphale à travers le monde ; Israël et les nations païennes s'uniront dans la foi en Christ, et cela *prochainement.* C'est cette perspective heureuse de l'inauguration prochaine du royaume de Christ qui soutient le courage de l'apôtre et décuple ses forces.

ÉPITRES AUX ÉPHÉSIENS

ET

AUX COLOSSIENS

INTRODUCTION

Avec ce dernier séjour de Corinthe et la rédaction de l'épître aux Romains, nous sommes arrivés au terme d'une période de la vie de l'apôtre Paul qui se distingue à deux égards et d'une manière très-notable de la suivante, dans laquelle nous allons entrer. Nous possédons, sur les événements qui forment le cadre de celle-ci, des détails beaucoup plus précis et plus pittoresques que sur aucune autre partie de l'histoire apostolique, et qui en maint endroit trahissent la plume d'un témoin oculaire. En revanche, l'élément qui pour nous est le plus intéressant, nous voulons dire les documents littéraires qui rentrent dans ce cadre, et qui sont positivement postérieurs à ceux que nous avons étudiés jusqu'ici, présentent une série de difficultés telles que nous ne les avons guère encore rencontrées, et soulèvent des questions que la critique n'est point encore parvenue à résoudre définitivement. Il ne s'agit pas là de difficultés exégétiques qui arrêteraient le lecteur ; nous en avons trouvé ailleurs aussi et, à vrai dire, elles ne manquent nulle part dans nos textes. L'embarras vient d'un autre côté. Depuis que la science a pris l'habitude de ne plus accepter les dires de la tradition que sous bénéfice d'inventaire, il a surgi, à propos des épîtres qui nous restent à examiner, une masse de doutes, de conjectures et de combinaisons, que personne n'entrevoyait encore au commencement de

ce siècle, et dont, selon toutes les probabilités, nous léguerons une bonne partie à ceux de nos successeurs qui en inaugureront un autre. Il y a là des problèmes relatifs à la chronologie, à la position momentanée de l'auteur, aux conceptions théologiques qui le préoccupent, aux tendances ou courants d'idées en vue desquels il expose les siennes, soit affirmativement, soit contradictoirement. Il y a, pour tout dire en un mot, la question d'authenticité qui est au fond de toutes les autres et qui les domine. Elle se présente d'autant plus impérieusement que, par la lecture des quatre écrits que nous avons analysés en dernier lieu, on s'est formé une idée plus nette du milieu dans lequel l'apôtre des gentils s'est trouvé placé, de sa théologie, de sa méthode, de son caractère, et de la tâche qu'il s'est imposée, ou plutôt qu'il a reconnue comme lui étant imposée par la Providence. Cette question de l'authenticité occupera donc nécessairement aussi une large place dans les études préliminaires que nous avons coutume de faire servir à l'intelligence des textes. Nous pourrons d'autant moins l'écarter purement et simplement que, selon l'opinion d'un grand nombre de nos savants contemporains, la science a déjà dit son dernier mot dans plus d'un cas; et en général nous estimons que les objections formulées par une critique consciencieuse et désintéressée méritent qu'on les pèse, et qu'elles ne se réfutent pas par un dédaigneux silence.

I.

En partant de Corinthe pour retourner en Asie, Paul prit d'abord la route de terre. Ce n'est que pour la seconde moitié du voyage qu'il préféra la route maritime. Il passa par la Macédoine et s'arrêta encore un moment dans plusieurs villes de la côte orientale de l'Archipel. Il emmena avec lui des députés des différentes communautés dans lesquelles il avait organisé la collecte pour les pauvres de l'église de Jérusalem. C'étaient autant de visites d'adieu qu'il faisait à celles qu'il avait fondées lui-même. Elles laissèrent généralement des impressions douloureuses dans l'esprit des fidèles, qui ne savaient que trop bien que l'animosité des Juifs de la métropole contre l'apôtre était arrivée à un degré d'intensité qui justifiait les appréhensions les plus sinistres. Partout ses amis, ses disciples voulaient le dissuader de continuer

son voyage; mais il résista à toutes ces sollicitations, devenues de plus en plus pressantes à mesure qu'il s'approchait du terme. Arrivé à Jérusalem, il reçut un bon accueil de la part des chefs de l'Église; mais on ne lui cacha point les dispositions hostiles des masses qui le regardaient comme un apostat,. sans qu'à cet égard il y eût une sensible différence entre les Juifs et les chrétiens. On lui conseilla de prendre des précautions; mais dès les premiers jours, sa présence au temple, où il fut reconnu, provoqua une émeute, et ce ne fut pas sans efforts que la garde romaine, accourue à la hâte du poste voisin, l'arracha aux mains de la foule qui se ruait sur lui et qui allait l'immoler à sa fureur. D'entre les myriades de défenseurs de la loi, que Jâques lui avait vantés comme croyants, il ne s'était pas levé une seule main pour le protéger.

Paul eut la vie sauve au prix de sa liberté. Il resta prisonnier d'état, parce que dès l'abord des soupçons d'une portée politique, adroitement nourris plus tard par les Juifs, avait dérouté la justice romaine. Les incidents tout dramatiques de sa captivité sont racontés au long dans le livre des Actes et nous ne les reproduirons pas ici. Le gouverneur Félix le retint aux arrêts dans sa résidence de Césarée, pendant les deux dernières années de son administration. Il ne savait que faire de lui. Il ne le croyait pas coupable au point de vue de la loi romaine; il ne voulait pas non plus le livrer à la justice du Sanhédrin qui demandait son extradition, celle-ci devant immanquablement aboutir à une exécution extra-judiciaire; mais il ne voulait pas davantage le renvoyer, sans autre délai, des fins de la plainte, parce que d'un côté il espérait l'amener à acheter sa liberté, et que de l'autre il craignait, en le relâchant, d'offenser le parti pharisien, qui avait bien d'autres griefs contre lui et qui pouvait lui nuire à Rome. Son successeur Festus était à peine arrivé dans la province, que ce même parti l'importuna par de nouvelles instances, à l'effet de faire juger le prisonnier à Jérusalem, et le nouveau magistrat, qui ne savait guère de quoi il s'agissait au fond, lui demanda s'il consentait à cette proposition. Paul, ennuyé de toutes ces menées et de ces longueurs, et désespérant d'obtenir justice auprès de l'autorité locale, en appela au tribunal de l'empereur. En conséquence il dut être transféré à Rome. On connaît les péripéties de ce dernier voyage, dont nous possédons une relation intéressante dans le chap. XXVII des Actes. Ce récit, écrit primitivement par

un ami de l'apôtre embarqué sur le même bâtiment, s'arrête à l'arrivée dans la capitale. Le rédacteur du livre n'en sait pas davantage. Il se borne à dire que Paul resta prisonnier à Rome pendant deux ans. Nous n'apprenons rien ni sur la marche du procès, ni sur son issue, et la fin de l'histoire du second fondateur de l'Église est enveloppée de la plus profonde obscurité. Nous devrons y revenir à une autre occasion.

II.

C'est à cette période de la double captivité à Césarée et à Rome que l'on doit rapporter cinq de nos épîtres pauliniennes (en les supposant authentiques), savoir celles aux Éphésiens, aux Colossiens, à Philémon, aux Philippiens et la deuxième à Timothée. Dans toutes ces épîtres, l'auteur se dit prisonnier[1], et relativement aux deux dernières, il est impossible de douter que le lieu de sa détention ne soit la ville de Rome. C'est à la même ville que la tradition (laquelle cependant ne s'est formée que bien tard) rapporte aussi la rédaction des trois premières lettres, qui ne contiennent pas la moindre indication à cet égard et qui laissent le champ libre aux conjectures. On verra bientôt que cette question de l'origine locale n'est pas sans importance. Malheureusement elle ne se présente plus d'une façon aussi simple que, par exemple, pour l'épître aux Galates; elle se complique de la question d'authenticité, comme nous en avons déjà prévenu nos lecteurs. En effet, de nos jours il s'est trouvé des savants qui ont cru pouvoir établir par des preuves suffisantes que toutes ces épîtres appartiennent à une époque bien postérieure à celle de l'apôtre Paul, et nous ne pouvons nous cacher que ces preuves, quelle que soit d'ailleurs leur valeur, ont exercé une grande influence sur l'opinion des cercles lettrés. La discussion en a été très-animée, et elle a abouti à des résultats différents relativement à chacune de ces épîtres. La majorité des critiques pense aujourd'hui que l'authenticité des épîtres à Philémon et aux Philippiens peut se défendre avec des arguments parfaitement plausibles. Un très-grand nombre de savants persiste à regarder

[1] Éph. III, 1; IV, 1; VI, 20. Col. I, 24; IV, 3, 10, 18. Philém. 9 suiv., 22 suiv. 2 Tim. I, 12, 16; II, 9; IV, 6, 16. Philipp. I, 7, 13 suiv., 17.

l'épître aux Éphésiens et celle à Timothée comme des écrits supposés. Enfin, quant à l'épître aux Colossiens, les voix restent partagées, et pour concilier les opinions divergentes on a même pensé que cette épître, telle que nous la lisons aujourd'hui, pourrait bien renfermer un fond authentique remanié par une main étrangère à une époque plus récente. On comprend que, dans cet état des choses, la question des lieux d'origine se présente sous une tout autre face. En effet, si les épîtres dont nous parlons, et spécialement les trois nommées ci-dessus en premier lieu, devaient être reconnues pour des œuvres postiches, cette question n'en est plus une et on peut la laisser tomber, la captivité de l'auteur n'étant plus qu'une fiction comme tout le reste. Mais elle subsistera dans le cas contraire, et ceux qui croient pouvoir soutenir l'authenticité de toutes ces épîtres, avec plus ou moins de chances de succès, ne sauraient la négliger. Or, nous sommes de ceux qui pensent que cette cause n'est pas encore complétement perdue.

Voici d'abord les raisons qui nous engagent à séparer ces cinq épîtres en deux groupes, appartenant chacun à une autre localité et accusant chacun une autre situation de l'auteur. Déjà l'impression générale qu'on en reçoit par la simple lecture fait reconnaître cette différence de position. De l'un à l'autre groupe, l'horizon est changé, l'entourage de l'auteur n'est plus le même, l'avenir se présente sous d'autres couleurs. Dans les deux lettres écrites positivement de Rome (et dont nous admettons provisoirement l'authenticité, comme aussi celle des trois autres), Paul se montre très-préoccupé du sort qui l'attend. Il n'a pas encore perdu tout espoir de voir son innocence reconnue et de recouvrer la liberté; mais il s'est familiarisé avec l'idée de l'éventualité contraire, et la prévision d'une issue fatale de son procès, la perspective du martyre, revient plus d'une fois dans ses épanchements intimes. Ce qui assombrit surtout son regard, c'est qu'il n'a pas trouvé, tant s'en faut, chez les chrétiens de Rome, l'accueil amical et empressé qu'il en attendait, qu'il croyait s'être préparé par sa lettre et avoir mérité par ses travaux. Loin de là, c'est encore l'ancienne antipathie du parti judaïsant dont il est obligé de se plaindre. Il se trouve isolé, délaissé; on lui crée des embarras jusque dans l'étroite sphère d'action qu'il est parvenu à se ménager. Nons ne citons pas de textes à l'appui de ces assertions; nous les trouverons ultérieurement à chaque page de

l'épître à Timothée et de celle aux Philippiens. Or, dans les trois autres documents il se dessine une situation toute différente. Là il n'y a pas la moindre allusion soit à un danger immédiat, à un arrêt de condamnation à prévoir, soit à des menées d'adversaires jaloux, à des intrigues de faux frères. Tout en étant privé de sa liberté personnelle, l'auteur voit des amis, il reçoit des visites du dehors (comp. Actes XXIV, 23), il se préoccupe des intérêts de ses églises lointaines et son entourage ne lui cause pas de soucis. Ceci nous semble devoir militer en faveur de l'opinion que, entre la rédaction de l'une ou de l'autre de ces deux séries d'épîtres, il doit y avoir eu un changement très-notable dans la position du prisonnier, et que d'un côté il ne s'agissait encore que d'une arrestation préventive, injustement prolongée, il est vrai, par le mauvais vouloir d'un magistrat compromis et cupide, tandis que de l'autre côté nous avons devant nous l'accusé positivement suspect, que l'ombrageuse police impériale ne voulait plus lâcher.

A ce premier argument d'une portée plus générale on peut en joindre plusieurs autres qui se rapportent à des circonstances particulières. En effet, si toutes ces épîtres avaient été écrites au même endroit, et par conséquent dans un laps de temps assez restreint, on se trouverait en présence de contradictions très-embarrassantes, pour ne pas dire insolubles, et partant très-compromettantes. Ainsi, dans la seconde à Timothée (chap. IV, 12), Paul raconte qu'il a envoyé Tychicus à Éphèse. Cette mission est en effet annoncée comme prochaine aux Colossiens (chap. IV, 7) et aux Éphésiens (chap. VI, 21). Nous en conclurons, sans risquer de nous tromper, que l'épître à Timothée a dû être écrite après les deux autres. Mais, par contre, nous apprenons par ces dernières (Col. I, 1; comp. Philém. 1) que Timothée était auprès de Paul quand celui-ci écrivit ces mêmes épîtres. Si elles avaient été écrites à Rome, elles ne l'auraient donc été qu'après l'arrivée de Timothée dans cette ville, où l'apôtre l'a prié de venir le rejoindre. C'est même dans ce but que cette épître a été écrite, laquelle serait ainsi nécessairement antérieure aux trois autres, ce qui est tout juste le contraire de ce que nous venons de constater par le premier rapprochement. Autre exemple : Un certain disciple nommé Démétrius se trouve dans la société de Paul au moment où celui-ci écrit aux Colossiens (chap. IV, 14) et à Philémon (v. 24), et nous apprenons par l'épître à Timothée (chap.

IV, 10) que ce personnage a quitté Paul contre le gré de l'apôtre. Il en résulte clairement que cette épître est postérieure aux deux nommées d'abord. Mais dans cette même épître (chap. IV, 11), Paul, en appelant son jeune ami à Rome, lui recommande d'amener aussi Marc. Or, Marc a été avec Paul lorsqu'il écrivit aux Colossiens (chap. IV, 10) et à Philémon (v. 24) ; ce qui prouverait que l'épître à Timothée est la première en date. Pour se débarrasser de ces contradictions, on a fait des hypothèses à perte de vue sur les voyages réitérés que toutes ces personnes auraient faits dans un sens ou dans l'autre. Nous ne les discuterons pas ; nous croyons pouvoir résoudre la difficulté par une supposition extrêmement simple : les deux groupes d'épîtres appartiennent à deux époques, à deux localités différentes. Les premières sont écrites à Césarée, les autres à Rome. Timothée et Marc ont pu être venus voir l'apôtre dans la première de ces villes, et être appelés plus tard pour le rejoindre dans l'autre. Le cas de Démétrius est plus simple encore.

Contre cette manière de voir on ne produit qu'un seul argument spécieux : c'est que Paul écrit à Philémon (v. 22) pour lui demander l'hospitalité, parce qu'il espère être bientôt remis en liberté. Or, dit-on, il s'était fermement proposé d'aller à Rome. Il n'aurait pas manqué de s'y rendre sans plus de délai, s'il avait été libéré à Césarée même ; il n'aurait certes pas fait le détour inutile par l'Asie mineure, et encore moins aurait-il renoncé à ses desseins primitifs, qui étaient pour lui une affaire de conscience. Pour toute réponse, nous demanderons où le texte allégué parle d'un voyage immédiat ? ou bien, ce que peut peser dans la balance de la critique une phrase de simple politesse ? Car au fond il n'y a que cela. Et si l'on veut à toute force la prendre au sérieux, nous demanderons encore si Paul, prisonnier à Rome, pouvait croire sa mission en Occident terminée ou accomplie par un séjour plus ou moins long entre les quatre murs de sa chambre, de sorte que, sa libération obtenue, au lieu de se mettre courageusement à l'œuvre dans la nouvelle sphère qu'il s'était choisie, il n'aurait eu rien de plus pressé que de revenir sur ses pas ?

Nous conclurons de tout cela, que ceux qui croient à l'authenticité de ces cinq épîtres sont assez naturellement et presque forcément conduits à cette distinction des deux groupes que nous venons de proposer. Notre hypothèse se recommandera même encore dans le cas qu'il faudrait renoncer à soutenir l'authenticité

de l'épître aux Éphésiens d'un côté, et de celle à Timothée de l'autre, nos arguments ne se fondant pas exclusivement sur ces deux documents. Mais, nous le répétons, notre combinaison n'aurait plus de valeur, elle serait tout simplement superflue, si l'authenticité de toutes ces pièces devait être révoquée en doute avec des arguments péremptoires ; et ceux-là même qui ne la maintiennent que pour les deux épîtres à Philémon et aux Philippiens, n'en ont nullement besoin et peuvent les loger toutes les deux, à une certaine distance l'une de l'autre, dans la période de la captivité romaine.

Nous devons donc examiner maintenant les textes à un point de vue tout autrement important, en commençant par celles de ces épîtres que nous avons supposées écrites les premières, et qui, en même temps, ont paru plus particulièrement suspectes aux représentants les plus attitrés de la critique moderne.

III.

Parmi les amis qui vinrent visiter l'apôtre dans sa captivité, et dont plusieurs paraissent avoir séjourné auprès de lui pendant plus ou moins longtemps, nous remarquons surtout quelques-uns qui étaient originaires de la province d'Asie, et qui devaient bien connaître l'état des esprits dans cette contrée et s'intéresser aux églises qui s'y étaient formées. Nous nommons Tychicus, Épaphrodite, Timothée. Leur présence a dû raviver chez Paul le souvenir de ces églises ; mais ils purent en même temps le renseigner sur les tendances de plus en plus variées du mouvement religieux au sein des populations, et ils lui fournirent ainsi l'occasion de reprendre son activité apostolique, malgré la position difficile dans laquelle il se trouvait.

En effet, les idées chrétiennes, en s'infiltrant peu à peu dans les différentes couches de la société païenne, ne tardèrent pas à dépasser le cercle étroit des espérances juives dans lequel elles s'étaient renfermées d'abord ; l'enseignement de Paul même, qui avait tant contribué à hâter cette première émancipation, loin de lui poser des bornes, paraît avoir plutôt répandu le goût de l'étude des questions religieuses. Dans la nouvelle sphère d'influence qui s'était ouverte à son action, l'Évangile rencontra des dispositions et surtout des besoins d'un tout autre genre que ceux que, d'après

son but et sa nature, il était destiné à satisfaire. L'esprit raisonneur des Grecs ne se contenta pas toujours de le recevoir d'une manière passive ; il lui fallait autre chose encore que ce qui pouvait éveiller la conscience ou consoler une âme repentante. Il y découvrit des éléments propres à servir de point de départ à la spéculation philosophique, qui lui tenait plus à cœur que ce qui visait à la régénération morale et à l'édification religieuse.

Il est vrai que dans les villes grecques aussi l'Évangile gagna ses premiers adhérents principalement dans les classes inférieures de la société, comme Paul le dit lui-même, 1 Cor. I, 26 ; mais ce passage prouve aussi qu'on n'est pas autorisé à dire que les communautés s'y recrutaient exclusivement. Et si c'est un fait incontestable que ce fut l'affaiblissement, disons mieux, la ruine à peu près complète des croyances mythologiques traditionnelles du paganisme qui amena le plus de prosélytes à l'Église, comme elle les avait déjà amenés à la synagogue, on se persuadera aisément que ce n'était pas toujours un besoin du cœur, mais souvent aussi le travail de la réflexion qui décidait la conversion. Dans des cas assez nombreux, ces deux mobiles pouvaient être parfaitement indépendants l'un de l'autre, le premier restant étranger au second. Nous en avons la preuve directe dans certains passages des épîtres qui signalent la présence, dans les églises, de gens auxquels l'apôtre est obligé de rappeler les notions les plus élémentaires de la morale, tandis qu'il se plaît à reconnaître les qualités de leur intelligence (1 Cor. VI; comp. chap. I, 5).

On sait que dès la première moitié du second siècle cet engouement pour la spéculation philosophique menaça de fausser l'enseignement de l'Évangile, et qu'il était devenu une puissance avec laquelle les dépositaires de la tradition apostolique eurent à soutenir une lutte longue et chanceuse. Le gnosticisme aimait à se servir de formules chrétiennes. Il donnait volontiers, par ce moyen, à ses propres conceptions une couleur d'emprunt, tout en prétendant élever une prédication populaire, bonne pour les gens simples, à la hauteur d'une science qui convenait à des penseurs d'élite. L'Église elle-même ne tarda pas à se laisser entraîner dans cette voie. Mais déjà du temps des apôtres on voit apparaître les premiers symptômes de cette tendance. Sans doute, à cette époque reculée, il n'est pas encore question de ces systèmes artistement élaborés que nous signalent des documents plus récents ; mais comme ces systèmes se sont produits presque simultanément

en divers lieux et sous différentes formes, nous devons y voir les fruits lentement mûris d'une disposition des esprits qui datait de plus loin. Aussi bien les écrits apostoliques qui, de l'aveu de tout le monde, font allusion à ces tendances, ne caractérisent-ils nulle part un système nettement déterminé dans toutes ses parties ; à moins qu'on veuille admettre que les écrivains du Nouveau Testament ont été incapables de le saisir dans son ensemble, d'en rendre compte et d'arranger leur polémique en conséquence. Nous y entrevoyons seulement les débuts d'un travail de fermentation, qui amalgame encore, sans être arrivé à des résultats positifs, des éléments empruntés au judaïsme, à l'Évangile et à la philosophie. Les exigences d'un ascétisme rigoureux, considéré comme moyen de salut ou de progrès scientifique, s'y rencontrent côte à côte avec une hypocrisie corrompue et corruptrice, et les premiers essais d'une spéculation sérieuse, qui veut se rendre compte des problèmes les plus ardus de la métaphysique, se mêlent aux produits d'une imagination qui se donne libre carrière. Il n'est pas étonnant qu'en face d'un tel état des choses, les docteurs chrétiens, qui avaient à défendre la pureté de l'Évangile, se soient contentés de poser et d'affirmer ce qui, pour eux, était la vérité, sans éprouver le besoin de systématiser eux-mêmes d'abord les diverses erreurs qu'ils avaient à combattre, pour les réfuter d'après les règles de la dialectique. Au second siècle on pouvait procéder, et l'on procédait en effet, tout autrement. La critique moderne a cru pouvoir considérer comme trahissant le gnosticisme d'un âge plus récent, toutes les données relatives à l'enseignement de ces faux docteurs, qu'on peut recueillir dans la partie polémique de nos textes ; mais elle n'a pas réussi à les combiner de manière qu'on pût y reconnaître l'une ou l'autre des théories gnostiques dont l'histoire fait mention, et il faudrait en inventer une exprès pour y loger tous les éléments disparates dont il est parlé tour à tour, soit dans les épîtres que nous nous proposons d'analyser ici, soit dans celles qui feront l'objet de nos études ultérieures.

L'apôtre Paul dut finir par s'apercevoir que ce n'était pas le parti de la résistance (nous voulons dire celui qui persistait à regarder la loi juive, avec les institutions qui en relevaient, comme la base et la règle de l'Évangile), qui pouvait à la longue entraver la marche de celui-ci, étouffer son esprit et neutraliser sa puissance. Il put se convaincre que le génie du peuple grec

réagissait d'une manière trop énergique contre la rigidité du judaïsme, pour qu'il eût à craindre de ce côté-là ce qu'il avait rencontré à Jérusalem. L'opposition de cette couleur avait pu être éconduite à Corinthe à bien moins de frais de dialectique que ce n'avait été le cas en Galatie. Le vrai danger, dans cette nouvelle sphère, venait d'ailleurs, de ce que nous nous permettrons d'appeler le parti du mouvement, c'est-à-dire de gens qui ne se trouvaient pas entièrement satisfaits, quant à leurs tendances ou leurs préoccupations philosophiques, par ce que leur offrait l'Évangile de la grâce, et qui prétendaient y mêler ou y rattacher des idées d'un autre ordre, et puisées à une autre source. Lorsque Paul, à Corinthe, se trouva pour la première fois en face d'une velléité de ce genre, qu'il croyait encore pouvoir traiter comme une affaire de goût, il se borna à déclarer que la doctrine concernant le Sauveur crucifié valait plus que toute la sagesse du monde, et il accepta même, comme le plus grand triomphe de l'Evangile, le reproche d'absurdité que lui faisait la philosophie grecque. Pour lui, sans doute, l'Évangile aussi était une haute philosophie ; mais il croyait devoir se contenter, pour le moment, d'offrir ce qu'il appelle le lait des enfants, à un cercle d'auditeurs qui ne faisaient que les premiers pas dans la carrière de la vérité. Maintenant il voyait les choses à un autre point de vue. En présence d'une fausse philosophie, qui pouvait gagner du terrain en s'adressant à ce besoin de réflexion si profondément implanté à l'homme, disons plutôt, à cette curiosité instinctive si facile à tromper, il fut amené à présenter la doctrine évangélique sous une nouvelle face, et à jeter les bases d'une métaphysique chrétienne, que d'abord, et avec raison, il n'avait pas jugée nécessaire à l'édification de l'Église.

Voilà comment nous nous expliquons la différence qu'on a signalée entre les épîtres aux Galates et aux Romains d'un côté, et celles aux Éphésiens et aux Colossiens de l'autre. Car il n'y a pas à dire : cette différence existe, elle est patente et incontestable. Il s'agit seulement d'examiner quelle en est la portée, et quelles conséquences on sera autorisé à en dériver, relativement à l'origine des lettres dites de la captivité. Cette origine serait suspecte, s'il y avait là des changements notables dans le fond même de l'enseignement : quoique, à cet égard encore, nous n'entendions pas nier la possibilité d'un progrès, d'une évolution dans la pensée de l'apôtre. Ce serait d'ailleurs une tâche assez ingrate,

puisque nous le voyons se débarrasser graduellement de ses conceptions judaïques relatives à l'avenir. Mais quant à des divergences radicales entre la théologie de l'un et de l'autre de ces deux groupes d'épîtres, il n'y en a pas que nous sachions. Les parties constitutives de l'évangile paulinien, nous aurions presque dit les articles du catéchisme de l'apôtre, sont les mêmes des deux côtés. Mais si dans l'épître aux Romains il s'est placé au point de vue psychologique, en d'autres termes, s'il a édifié sa théologie sur les faits moraux, l'universalité du péché et l'insuffisance des forces humaines, pour arriver de là à la thèse du salut par la grâce de Dieu et par l'union du croyant avec le Christ mort et ressuscité, dans l'épître aux Éphésiens il se place au point de vue théologique ; il part de l'idée de Dieu, de ses desseins éternels, qui devaient se réaliser dans la suite des temps, et l'humanité, objet de ces desseins, se présente à son esprit, moins comme composée d'individus, que comme un grand tout, scindé en deux parties hostiles et devant être réconciliées, pour finir par former une seule famille avec des êtres d'un ordre supérieur. Il y a là, non point deux systèmes, mais deux méthodes d'exposition. Chose curieuse ! Les deux grands dogmaticiens du seizième siècle, les chefs de file des théologiens de nos deux Églises, tous les deux essentiellement disciples de Paul, se sont, pour ainsi dire, partagé l'héritage de leur maître. Le manuel de Mélanchthon s'attache à l'épître aux Romains ; l'Institution de Calvin suit la direction jalonnée dans celle aux Éphésiens ; et l'esprit de parti seul pourra nier que, malgré cette différence de la méthode, il y ait là après tout un seul et même système. Il en est ainsi de nos deux groupes d'épîtres. Les idées plus longuement exposées dans les premières se retrouvent au fond des autres, et les points de doctrine approfondis davantage dans les secondes, n'étaient point étrangers à la pensée de l'auteur antérieurement. Citons un seul exemple, celui-là même sur lequel on aime à s'appuyer de préférence pour contester l'unité de l'auteur. Il est vrai que l'épître aux Colossiens est la première qui s'arrête à ébaucher ce qu'on appellerait aujourd'hui une christologie métaphysique ; mais nous le demandons, sur quoi donc se fonderait l'enseignement des épîtres précédentes, avec sa théorie du salut en Christ, si ce Christ, dans la pensée de l'auteur, n'était pas un personnage à part, de tous points supérieur à nous autres, sans que nous ayons même besoin de rappeler que les textes lui

donnent des attributs analogues à ceux qui se retrouveront plus tard[1].

Avec tout ce qui vient d'être dit, nous n'avons pas encore prouvé l'authenticité des deux épîtres auxquelles est consacrée cette introduction. Nous n'avons guère encore abordé les objections soulevées contre elles par la critique. Nous avons seulement voulu éclairer en quelque sorte le terrain de la discussion, en insistant, si ce n'est sur la certitude, du moins sur la haute vraisemblance de ce que déjà au siècle apostolique, dès avant la destruction de Jérusalem, il ait existé, dans le sein de la société chrétienne, d'autres courants d'idées que celui avec lequel nous avons trouvé Paul aux prises, dans les documents qui nous ont passé jusqu'ici sous les yeux. Cette dernière tendance nous est devenue plus familière, parce que nous en connaissons plus exactement l'origine, et qu'aucun doute ne peut s'élever ni sur ses visées ni sur ses moyens. Le fait, que l'autre mouvement des esprits, que nous venons de signaler à l'attention de nos lecteurs, se présente à nous sous des formes moins précises et sans contours bien arrêtés, nous semble prouver qu'il n'était pas encore arrivé à se les créer d'une manière définitive et consciente, qu'il n'était encore qu'à son début. Et c'est dans ce stade qu'il doit s'être trouvé, selon nous, lorsque les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens furent écrites dans le but de mettre en garde contre lui les chrétiens de l'Asie proconsulaire[2].

IV.

Les deux épîtres dont nous parlons ont beaucoup de rapports entre elles. Ce fait a été remarqué depuis longtemps, et nous sommes si peu disposé à le nier, que nous accorderons volontiers qu'il n'y a pas deux épîtres de Paul qui présentent autant d'analogies que celles-ci, soit pour le fond, soit pour la forme. Cette ressemblance a même été l'un des principaux arguments qu'on a fait valoir contre leur authenticité. Seulement cet argument a été développé de plusieurs manières contradictoires, de sorte que sa

[1] Rom. I, 4; (IX, 5?). 1 Cor. VIII, 6; X, 4. 2 Cor. IV, 4.

[2] Les idées exposées succinctement dans ce paragraphe ont été développées dans notre *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, livre III, chap. 9 et 10.

prétendue évidence se trouve un peu compromise dès le début. Tel critique envisage l'épître aux Colossiens comme un extrait de celle aux Éphésiens, fait par un faussaire; tel autre (et cette opinion compte beaucoup plus de partisans) regarde celle-ci comme une amplification de la première. Plusieurs les déclarent inauthentiques toutes les deux, les uns en admettant deux auteurs différents, les autres se contentant d'un seul.

La simple possibilité qu'on ait pu arriver à des hypothèses aussi divergentes doit nous en faire suspecter la valeur. En tout cas, ce serait chose assez remarquable que, longtemps après la mort de l'apôtre Paul, il se soit trouvé un écrivain, voire même plusieurs, qui aient réussi à imiter son style, au point que la sagacité des savants a pu prendre le change à cet égard jusqu'à nos jours. Cependant nous ne voulons pas jeter dans la balance un fait aussi discutable, et qui, après tout, ne relève que d'une appréciation purement subjective. Examinons plutôt la question en elle-même, et voyons ce que c'est au fond que cette analogie, ou si l'on veut, cette dépendance réciproque des deux épîtres.

A ce sujet, nous soutenons avec une entière conviction que la ressemblance n'est pas de nature à nous obliger de reconnaître que celle des deux qui aura été écrite la dernière, doive être regardée soit comme une abréviation, soit comme une reproduction plus verbeuse de celle qui l'a précédée. Si l'enseignement théologique, quant à son fond et à son but prochain, est le même des deux côtés, l'auteur conserve toujours l'indépendance de son esprit; et celle-ci se montre dans la variété des formes dont il revêt ses idées, et dans une si parfaite liberté d'allure, qu'elle nous semble exclure le reproche de ne représenter qu'un travail en sous-œuvre, soit dans l'un, soit dans l'autre texte. La critique, en parlant de ressemblance et de dépendance, s'est beaucoup trop arrêtée à certains détails, à des phrases isolées, à de simples mots ; elle a trop négligé le fait, que les matières traitées dans les deux épîtres ne sont pas, tant s'en faut, les mêmes, et que là où l'auteur vient à toucher accidentellement un point déjà élucidé dans l'autre texte (quel que soit celui qu'on veuille regarder comme le plus ancien), l'exposition est loin de mériter le nom d'une imitation servile. Ainsi la thèse christologique, si longuement développée dans l'épître aux Colossiens (I, 14 suiv. ; II, 3, 9 suiv.) et qui en constitue, à vrai dire, le fond essentiel, n'est qu'effleurée dans celle aux Éphésiens (I, 10, 21 suiv.), comme de

fait elle l'est aussi dans certains passages des épîtres aux Romains et aux Corinthiens déjà cités plus haut. Le contenu des deux premiers chapitres de l'épître aux Éphésiens, qui résument la doctrine de la prédestination et de l'unité de l'Église universelle, thèse qui forme le véritable noyau théologique de ce document, est absolument étranger à l'épître aux Colossiens, qui ne fait nulle part allusion à ces deux principes. De tout le second chapitre de cette épître, à peine retrouvera-t-on quelques éléments, et pour la plupart de simples mots (v. 11, 13, 14), dans Éph. II, 5, 11, 15, mais encore dans une autre association d'idées et en partie dans un tout autre but. L'analogie entre Col. II, 19 et Éph. IV, 16 est bien frappante à première vue, mais dans l'un de ces passages il est question de Christ et de sa dignité, dans l'autre, au contraire, l'apôtre parle de l'Église et de son organisation. Le fond de la pensée est donc un autre ; il n'y a que la forme rhétorique qui soit commune aux deux textes. Que des deux côtés l'auteur parle de sa position personnelle, de sa captivité, cela ne saurait motiver le soupçon d'une dépendance compromettante ; encore la mention qu'il en fait (Éph. III, 1 suiv. ; Col. I, 24 suiv.) est-elle amenée et reliée à l'ensemble par des transitions absolument différentes, comme on le verra dans le commentaire. En général, on peut dire que la ressemblance partielle des deux compositions provient moins d'une dépendance de l'une à l'égard de l'autre, que de celle de toutes les deux relativement à la disposition de l'auteur et à ses préoccupations momentanées, et la question est seulement de savoir si dans ce cadre, et sur le fond de ce tableau, il y a moyen de reconnaître l'apôtre Paul.

Il y a cependant une certaine partie des deux épîtres qui présente des analogies beaucoup plus frappantes que celles dont nous venons de parler. Vers la fin, où l'auteur (comme c'est l'habitude de Paul) vient à recommander à ses lecteurs la pratique des devoirs sociaux, le parallélisme devient assez évident. Le discours s'adresse ici plus particulièrement aux époux, aux parents et aux enfants, aux maîtres et aux esclaves. Ces exhortations sont rédigées très-succinctement Col. III, 18-IV, 4, et avec des développements variés, des additions et des interpolations Éph. V, 21-VI, 20. Nous ne nous tromperons pas en disant que c'est cette partie des textes qui a surtout servi de base aux diverses combinaisons de la critique, quand elle a tour à tour

parlé d'extraits et d'amplifications. Et nous ne nierons pas qu'ici l'apparence est assez séduisante et de nature à entraîner le jugement. Mais, avant de nous expliquer sur ce fait, il conviendra de nous arrêter un moment au but et au plan général des deux épîtres, ainsi qu'au cercle de lecteurs qu'elles ont en vue.

V.

L'épître aux Éphésiens est écrite incontestablement dans un but didactique ; elle veut enseigner, elle veut exposer la doctrine de l'Évangile telle que l'auteur l'a conçue, mais à un point de vue spécial, comme nous l'avons déjà fait pressentir, Elle se place à cet égard à côté de l'épître aux Romains, laquelle aussi, dans sa partie principale, est essentiellement théorique. Elle considère le nouvel ordre de choses annoncé par l'Évangile, l'économie de la nouvelle alliance, comme une dispensation arrêtée dans l'esprit de Dieu, dès avant le commencement des temps. Elle débute par la thèse que le plan de Dieu embrasse tous les êtres spirituels, qu'il vise à rapprocher le ciel et la terre, et qu'il veut y parvenir en abattant d'abord le mur de séparation qui jusqu'ici a tenu éloignées l'une de l'autre les deux portions de l'humanité, les Juifs et les païens. A cette première thèse elle rattache celle de l'élection, c'est-à-dire, de l'acte libre de la grâce divine qui est la cause du salut de ceux qui y parviennent réellement. C'est dans cet arrangement que l'auteur reconnaît un trésor de sagesse qu'admirent même les êtres supérieurs à l'homme, et qui offre à l'esprit de celui-ci une source inépuisable de découvertes et de jouissances intellectuelles, et un moyen de se rapprocher de Dieu, de s'unir à lui, qui rend superflus tous les autres, et qui seul conduit sûrement au but. Cette considération, sur laquelle l'apôtre insiste, savoir qu'on aurait tort de chercher ailleurs ce que l'Évangile de la grâce offre si richement, assure une valeur pratique à cet écrit, qui autrement est entre toutes les épîtres pauliniennes celle qui s'élève le plus dans les hauteurs de la spéculation. Il y a seulement à dire que le style se ressent par trop de cet essor de la pensée. Les idées se pressent sous la plume de l'auteur, sans que celle-ci ait le temps de les développer et de les élucider ; les phrases s'enchevêtrent l'une dans l'autre, la construction s'embarrasse, et le discours finit par se perdre dans un dédale de

parenthèses et de propositions incidentes, de manière que le lecteur a de la peine à s'y retrouver, et que le traducteur ne peut venir à son aide qu'en sacrifiant ce qu'il y a de plus caractéristique dans la forme.

Nous avons déjà dit que dans les parties où l'apôtre fait une application toute populaire des principes de l'Évangile, où il prêche une morale simple et généralement intelligible, les deux épîtres marchent de front et se ressemblent beaucoup. Mais celle aux Colossiens aussi a sa partie dogmatique et spéculative qui lui donne même son caractère propre et particulier. Ici nous avons à signaler avant tout la christologie qu'elle expose, les explications qu'elle donne relativement à la personne du Sauveur et à sa nature, et qui dans aucune autre épître paulinienne ne sont aussi étendues. Et si ailleurs les éléments de cette doctrine apparaissent comme faisant partie intégrante des convictions religieuses de l'âge apostolique, ici ils semblent avoir déjà passé par le creuset d'un travail scientifique, bien que celui-ci, comparé à ce qu'en ont fait les théologiens des siècles suivants, n'en soit encore qu'à son début. En même temps on s'aperçoit sans peine que cet exposé est fait en vue d'une conception différente, d'une philosophie étrangère, d'une théosophie, enfin, comme on dirait de nos jours, laquelle menaçait de déplacer la base de l'Évangile, soit en assignant à Christ, dans l'économie du salut, une place qui aurait amoindri sa dignité, soit en revendiquant pour d'autres êtres un rang qui ne leur appartenait pas. Cette épître devient ainsi essentiellement polémique, et c'est encore là un caractère très-saillant par lequel elle se distingue de la précédente. On peut même dire qu'elles se complètent l'une l'autre, la seconde appliquant à une situation donnée et concrète ce que la première avait établi d'une manière plus abstraite et purement théorique.

VI.

Ce dernier caractère de l'épître aux Éphésiens mérite une attention plus particulière pour une autre raison encore, qui nous conduira directement à la question d'authenticité. Ce n'est pas seulement à sa première partie que s'applique l'observation que nous venons de faire ; on peut dire que, d'un bout à l'autre, l'épître n'offre guère de traces de relations personnelles et intimes

entre l'auteur et les lecteurs auxquels il s'adresse. Il n'y a là aucun souvenir d'anciens rapports, aucune salutation nominative. L'auteur semble parler à des gens qui ne le connaissent pas et qu'il n'a jamais connus non plus. On y cherche en vain le nom de Timothée, lequel, si la lettre est authentique, doit s'être trouvé alors dans la société de Paul (v. Col. I, 1. Philém. 1), et qui n'aurait pas dû manquer de saluer une communauté où il avait longtemps vécu lui-même dans l'intimité de son maître. L'auteur parle de la foi et de la charité des chrétiens auxquels il écrit, comme en ayant été informé par des tiers (chap. I, 15); il parle de sa thèse favorite de l'universalité de la grâce et de la vocation des gentils, comme si pour ses lecteurs c'était là quelque chose de tout nouveau (chap. III, 6); il a l'air de supposer qu'ils ignorent même qu'il revendique pour lui la mission spéciale de proclamer hautement cette vérité capitale (chap. III, 2). Et si dans ce dernier passage (comp. chap. IV, 21), au lieu de traduire sa phrase : *si tant est que* vous ayez connaissance, etc., on peut dire à la rigueur : *puisque* vous avez appris, etc., ce n'en est pas moins une locution passablement singulière dans la bouche d'un homme qui pendant des années a évangélisé la communauté à laquelle il s'adresse ici, et l'a sans doute familiarisée avec ces faits et ces idées.

De tous ces faits, la critique a tiré la conclusion que l'apôtre Paul, le fondateur de l'église d'Éphèse, qui y a séjourné longtemps, et qui s'y est créé des relations si intimes (Actes XIX, XX), ne saurait être regardé comme l'auteur d'une lettre qui n'en dit mot, et qui glisse si froidement sur de pareils souvenirs. Mais avant d'en venir à cette extrémité, il y a encore d'autres points à examiner, qui sont de nature à changer la position de la question. S'il est permis de dire : Paul ne peut avoir écrit ainsi aux Éphésiens, cette proposition, comme on voit, se compose de deux éléments. En effet, elle affirme à la fois que Paul ne peut pas être l'auteur, et que les Éphésiens ne peuvent pas avoir été les destinataires. Voyons, avant de conclure, si cette dernière thèse ne pourrait pas être vraie, sans que la première dût l'être également. Le titre seul de cet écrit, bien qu'il soit reconnu et adopté par tous les docteurs catholiques, aussi anciennement que nous trouvons chez eux des citations nominatives d'épîtres pauliniennes, ce titre, disons-nous, ne suffit pas pour décider la chose. On sait que les titres des divers livres du

Nouveau Testament n'y ont pas été ajoutés par les auteurs eux-mêmes. Quant aux épîtres, c'est dans la première phrase du texte qu'ils avaient l'habitude d'en indiquer la destination. Et c'est encore ainsi que la presque totalité de nos manuscrits et de nos éditions mettent ici la phrase : *Paul..... aux fidèles d'Éphèse.* Mais nous savons de science certaine que ce dernier nom ne s'y lisait pas dans l'origine. Saint Basile, qui a vécu dans la seconde moitié du quatrième siècle, affirme que de son temps on ne le trouvait pas dans les manuscrits les plus anciens, et que cette omission était attestée également par les écrivains antérieurs. En effet, nous apprenons la même chose par Origène, et indirectement déjà par Tertullien, qui fait un crime à l'hérétique Marcion d'avoir donné un autre titre à cette épître, mais qui ne l'accuse pas d'avoir altéré le texte même, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire s'il y avait eu lieu, puisqu'il tient à signaler toutes les peccadilles critiques du philosophe de Sinope. Après tous ces docteurs, saint Jérôme aussi connaît le fait de l'absence du nom propre dans le premier verset. Aujourd'hui encore, nous constatons qu'il manque dans les deux plus anciens manuscrits que nous possédions, celui du Vatican et celui du Sinaï, où une main plus récente l'a ajouté en marge. Or, comme on n'entrevoit pas la moindre raison pourquoi les copistes auraient arbitrairement omis dans le texte le nom de la communauté à laquelle l'épître était adressée, il faut bien admettre que cette omission a été le fait de l'auteur lui-même.

Ceci nous conduira à la supposition que cet écrit d'une portée tout à fait générale, et faisant si complétement abstraction de tout rapport local ou personnel, est proprement une encyclique, ou, comme les anciens disaient, une épître catholique, destinée aux différentes églises de l'intérieur de l'Asie proconsulaire. Nous savons que le christianisme avait pénétré dans ces contrées dès l'époque de Paul (Col. IV, 13. Apoc. II; III), mais il est probable que cela s'est fait sans la participation directe de cet apôtre (Col. II, 2), et par suite des relations journalières que les habitants des autres villes de la province entretenaient avec ceux du chef-lieu, d'Éphèse.

Il y a encore un autre fait qui vient à l'appui de cette hypothèse. A la fin de l'épître aux Colossiens (IV, 16), nous lisons ces mots : Lorsque cette lettre aura été lue chez vous, faites en sorte qu'elle soit aussi lue dans l'église de Laodicée, et

que vous lisiez celle de Laodicée à votre tour. Évidemment il s'agit ici d'un échange de lettres entre deux églises voisines, et nous ne voyons aucune difficulté à admettre que celle qui devait arriver aux Colossiens par la voie de Laodicée a été précisément notre épître dite aux Éphésiens. Aussi bien cette combinaison est-elle adoptée aujourd'hui par la plupart des auteurs qui soutiennent l'authenticité de cette épître. Seulement on se divise encore sur la question de savoir si elle a eu réellement, et dès le principe, une destination plus générale, de manière que Laodicée n'aurait été que l'une des villes auxquelles elle devait parvenir, ou si elle était destinée aux chrétiens de Laodicée seuls, comme l'a déjà pensé Marcion au second siècle. Mais dans ce cas, il faudrait encore expliquer comment le nom de cette ville a pu disparaître si tôt du texte, sauf à être remplacé ultérieurement et arbitrairement par celui d'Éphèse. Toujours est-il que cette insertion d'un nom propre dans un texte qui n'en contenait point, ou, si l'on veut, cette substitution d'un nom à l'autre, donne ouverture à bien des suppositions, dont aucune n'est assez plausible pour l'emporter sur toutes les autres. Car même avec l'hypothèse d'une lettre encyclique, on peut se demander s'il est bien probable que l'auteur ait laissé le nom en blanc, sauf à faire insérer ceux des diverses églises à mesure que des copies leur en étaient remises, ou s'il n'aurait pas été plus naturel de nommer directement la province entière. Il faut convenir que tous ces embarras n'existent pas pour ceux qui regardent l'épître comme une pièce apocryphe.

Tant qu'on ne voudra pas se décider pour cette solution radicale, voici comment on pourrait se représenter l'origine et les rapports si intimes, mais exceptionnels, des deux épîtres dont nous nous occupons en ce moment. L'apôtre, ayant eu connaissance, pendant sa captivité de Césarée, de l'état des communautés de la Phrygie, avec lesquelles il n'avait pas eu auparavant des relations personnelles et directes, profita du voyage de Tychicus, qui rentrait dans sa patrie, pour leur faire parvenir, par son entremise, une missive d'une portée toute générale. Ces églises s'étaient recrutées exclusivement parmi les païens (Éph. II, 11 suiv., 19; III, 1, 6; IV, 17; V, 8. Col. I, 21; II, 13; III, 7), et avaient été d'autant plus accessibles aux idées de cette philosophie que nous avons caractérisée plus haut. C'est dans ces contrées qu'elle était surtout répandue; la superstition, le goût

des sciences occultes, l'amour du mystère et des merveilles y avaient pris la place des anciennes croyances populaires (Actes XIII; XIX). En vue de cet état des choses, l'apôtre prend à tâche d'opposer la vraie philosophie de l'Évangile à la fausse philosophie du monde, et de bien faire comprendre à ses lecteurs quels immenses bienfaits leur étaient assurés par suite de leur nouveau rapport avec le Christ. Il relève surtout celui de l'universalité du salut et de la fraternité des nations, désormais cimentée par le sang versé sur la croix, et par la communication de l'esprit de Dieu à tous les croyants indistinctement. A cela s'ajoutent des exhortations morales, comme elles pouvaient sembler utiles et nécessaires en face d'une population à peine sortie du paganisme. Avant que cette lettre ne partît, un autre ami de Paul également présent, Épaphrodite, que nous devons supposer avoir puissamment contribué à la fondation de l'église de Colosses (chap. I, 7), et qui connaissait exactement les tendances de ses compatriotes et les dangers qui menaçaient parmi eux la pureté de l'Évangile, engagea l'apôtre à écrire une seconde lettre, dans laquelle ces tendances et ces dangers devaient être l'objet de représentations plus directes et plus spéciales. En effet, l'épître aux Colossiens entre dans les détails de l'enseignement qu'il s'agissait de combattre; elle est plus polémique que l'autre et pour ainsi dire plus personnelle. Que dans la partie pratique, l'auteur, obligé encore de s'en tenir aux généralités, cette église lui étant inconnue, se soit répété, qu'il ait été amené à se mouvoir dans le même cercle d'idées, que quelquefois les mêmes phrases soient tombées de sa plume, cela n'est pas étonnant, et à cet égard encore il convient de faire remarquer que, malgré l'identité du sujet, la forme ou l'expression de la pensée accuse une parfaite indépendance de l'esprit.

Voilà comment nous nous expliquons les faits que nous avons dû reconnaître et constater, et qui ont été pour beaucoup dans le jugement défavorable formulé à l'égard de l'une ou de l'autre épître, et même de toutes les deux. On remarquera que nous demandons la priorité pour celle aux Éphésiens, contrairement à l'opinion plus généralement adoptée, même parmi les défenseurs de l'authenticité. Ces derniers se fondent d'ordinaire sur Éph. VI, 21, où l'apôtre dit : Pour que vous aussi vous sachiez ce qui me concerne, Tychicus vous le fera connaître. Ce mot : *vous aussi* (mis en regard de celui qui se lit Col. IV, 7 : Tychicus vous fera

connaître ce qui me concerne), leur semble militer très-positivement en faveur de la priorité de l'épître aux Colossiens. A la rigueur on pourrait répondre que, dans l'épître aux Éphésiens, c'est un post-scriptum qui ne préjuge rien relativement à la rédaction du corps même de cet écrit. Mais nous n'avons pas besoin de cet expédient. La phrase en question peut aussi être considérée comme correspondante à celle du chap. I, v. 15, où Paul dit avoir appris ce qui concerne ses lecteurs, de manière qu'à son tour il leur fait entrevoir un échange de nouvelles ou de renseignements sur ce qui le concerne lui-même. Il y a plus : Si l'épître que les Colossiens devaient recevoir de Laodicée est identique avec notre épître dite aux Éphésiens, celle-ci doit avoir été écrite la première, autrement l'auteur n'en parlerait pas aux Colossiens (chap. IV, 16) comme d'une pièce déjà existante. Enfin, en comparant l'un à l'autre les deux textes qui offrent le plus de ressemblance (Éph. V, 21 suiv. Col. III, 18 suiv.), on arrive à se demander, s'il n'est pas dans la nature des choses que, lorsqu'on écrit deux fois sur le même sujet, sans vouloir se copier mot à mot, on abrège plutôt qu'on n'allonge son discours ?

VII.

Nous avons essayé, dans les paragraphes précédents, d'expliquer l'origine des deux épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, de manière à rendre plausible l'opinion traditionnelle qui les reconnaît comme authentiques, comme l'œuvre de l'apôtre Paul, comme pouvant se concilier avec ce que nous savons de son histoire et des tendances de son époque. Cependant nous n'avons pas encore touché à un certain nombre d'arguments de détail, produits par les savants qui soutiennent la thèse contraire. Ils ont signalé, outre les textes dont nous avons déjà été amené à nous occuper, une série d'autres passages qui, selon eux, provoquent le soupçon et autorisent le doute. Et le nombre en est tel, qu'à lui seul il pourrait faire apparaître l'hypothèse négative comme un fait désormais établi d'une manière irréfragable. Sans nous laisser éblouir par cette apparence, nous ne devons pas les passer sous silence, et voir jusqu'à quel point ils peuvent servir à corroborer les combinaisons qu'on prétend mettre à la place de la tradition.

En général, on insiste beaucoup de ce côté-là, et beaucoup trop, ce nous semble, sur tout ce qui offre une nuance de style ou d'idées qu'on n'a pas rencontrée dans les épîtres écrites antérieurement. On épluche les phrases, on s'arrête à chaque tournure nouvelle, à chaque élément de doctrine qui ne s'est pas encore présenté sous la plume de Paul, ou auquel est donné ici une expression ou un développement qui n'a pas son parallèle exact dans ce qu'on appelle les grandes épîtres. Comment donc ? Voilà un auteur dont l'œuvre entière, en admettant l'authenticité de toutes les épîtres qui portent le nom de Paul, se compose d'une douzaine de pièces détachées à répartir sur une douzaine d'années, et formant ensemble cent pages à peine, de sorte qu'on pourrait presque les appeler feuilles volantes. Ces pièces sont des écrits de circonstance, rédigés en vue de besoins locaux, de situations diverses, de préoccupations de tout genre ; et l'on veut qu'il ne puisse y avoir là de variété plus ou moins sensible, soit relativement à la forme et à la diction, soit quant au point de vue, à la conception théologique, à ce qui relève du travail intellectuel d'un penseur qui a trop de génie pour rester stationnaire ? Mais à ce prix il serait facile aux critiques d'un autre siècle de nous contester les droits d'auteur, à nous autres qui, dans une longue série d'années, avons eu l'occasion de publier plusieurs ouvrages et un grand nombre d'articles de moindre dimension. A ce prix encore, on pourrait, sans trop de peine, démontrer l'inauthenticité de n'importe quelle épître dite paulinienne, en se fondant tour à tour sur telle autre, qu'on prendrait pour norme ou règle du style et de la méthode de l'apôtre. Est-ce donc que l'épître aux Romains ressemble à celles aux Corinthiens ? Est-ce qu'il n'y aurait pas moyen d'établir, avec de pareils procédés, que, de ces dernières, la seconde ne peut pas avoir le même auteur que la première ? Cela s'est déjà fait à l'égard des deux épîtres aux Thessaloniciens et même la seconde aux Corinthiens s'est vue entamée ainsi, en ce qu'on a cru devoir suspecter l'authenticité d'un certain passage assez étendu.

Quand une fois l'idée de la non-authenticité se fut présentée aux esprits, par suite des diverses considérations que nous avons déjà discutées, on n'a été que trop enclin à l'étayer au moyen d'arguments supplémentaires, dont aucun, à lui seul, n'avait une valeur absolue et n'aurait pu servir de point de départ à la critique. Il ne sera pas hors de propos d'en mettre quelques-uns sous les yeux de nos lecteurs.

Dans les deux épîtres en question, on rencontre un certain nombre de termes théologiques qui ne se retrouvent pas ailleurs sous la plume de Paul. C'est vrai : mais il n'y a pas, dans toute la collection, une seule épître qui ne présente le même phénomène, et le nombre de ces expressions uniques est même beaucoup plus grand ailleurs. Quel auteur peut donc loger tout son trésor de vocables dans quelques pages ? Et Paul, qui a été en quelque sorte le créateur de la langue théologique du christianisme, ne devait-il pas aussi enrichir et compléter son dictionnaire avec le temps ? On a remarqué, par exemple, que notre auteur se sert du mot : *rémission* des péchés (Éph. I, 7. Col. I, 14). De fait, ce mot ne se lit dans aucun autre écrit paulinien. Est-ce à dire que l'idée même de la rémission des péchés a été étrangère à la théologie de l'apôtre ? Rien qu'en posant cette question, on aura réduit l'objection à sa juste valeur. On a relevé, comme un fait digne d'attention, qu'une fois (Col. III, 11) notre auteur, en analysant l'idée de l'universalité des hommes, dit : les Grecs et les Juifs, tandis que le vrai Paul dit toujours les Juifs et les Grecs. La portée de cette remarque nous échappe, d'autant plus que, dans la plupart des cas, cette dernière formule avait sa raison d'être particulière (Rom. I, 16 ; II, 9 suiv. ; III, 9. Gal. III, 28, etc.). On dit encore que dans nos deux épîtres le terme d'*église* est régulièrement et fréquemment employé dans le sens abstrait d'après lequel il désigne la totalité des croyants, tandis que Paul s'en sert dans le sens individuel et local, quand il parle soit d'une communauté particulière ou des églises au pluriel. On en conclut que ces épîtres appartiennent à une époque où la notion de l'Église universelle, catholique, s'était déjà imposée à la théologie, le siècle apostolique ne connaissant encore que des associations éparses et indépendantes l'une de l'autre. Nous sommes dans le cas de nous inscrire en faux contre l'assertion elle-même et contre la conséquence qu'on veut en tirer. L'emploi du mot, dans le sens concret ou restreint, se rencontre aussi Col. IV, 15 suiv., et si le sens abstrait ou général revient plus souvent dans les deux épîtres, c'est que l'auteur y traite précisément ce point de doctrine. Mais celui-ci n'est pas le moins du monde quelque chose de nouveau, d'étranger à l'enseignement et au langage de Paul (1 Cor. VI, 4 ; X, 32 ; XI, 22 ; XII, 28 ; XV, 9. Gal. I, 13), et il nous semble vraiment impossible de concevoir la théologie de cet apôtre, dans n'importe quel stade de son développement, sans y faire entrer l'idée de l'unité de l'Église.

Voici maintenant quelques exemples d'objections puisées dans des faits historiques. On s'étonne que plusieurs fois (Col. I, 6, 23) il soit dit que l'Évangile a été prêché dans le monde entier, ce qui n'est pas vrai pour l'époque de Paul. Mais cette assertion est-elle donc plus exacte cinquante ou soixante ans après sa mort? L'horizon géographique de la génération contemporaine, surtout dans la partie orientale de l'empire romain, était-il donc si étendu? Si l'on veut presser la lettre, le passage Rom. XV, 19 contient également une exagération, et Clément de Rome, à la fin du premier siècle, dit, lui aussi (Ép. aux Corinth. chap. 5), que Paul a évangélisé le monde entier de l'Orient à l'Occident. Ensuite on trouve déplacé que l'auteur se décerne des éloges en parlant de son intelligence de la révélation (Éph. III, 4). Mais le vrai Paul ne se prévaut-il pas également de sa supériorité, tout en la rapportant, comme cela se voit ici, à une dispensation de la grâce de Dieu et non à ses propres études? (Gal. I; II, 6; 1 Cor. II; 2 Cor. XI, 5 suiv., etc.) On se récrie contre la singulière exégèse dans Éph. IV, 8; mais celle de Gal. III, 16 est-elle donc mieux fondée, si l'on s'en tient à la philologie et à l'histoire? Et ne savons-nous pas, par de nombreux passages des épîtres aux Romains et aux Galates, que Paul, à l'égard des théories et des méthodes exégétiques, était le disciple des écoles juives de son temps? On prétend encore que l'auteur, en se disant le dernier des fidèles (Éph. III, 8), n'a fait que copier, en l'exagérant, le mot de 1 Cor. XV, 9, où Paul s'était appelé le dernier des apôtres. Mais il nous semble que le changement dans l'expression ne devrait pas nous empêcher de reconnaître, des deux côtés, le même sentiment d'humilité, inspiré à l'écrivain par la comparaison de la haute importance de l'Évangile, considéré au point de vue de son origine et de son but, avec la faiblesse et l'insuffisance des mortels appelés à lui servir d'organes. (Comp. 2 Cor. III, 5 s.; IV, 7 s.)

Mais ce sont surtout les prétendues traces du gnosticisme du second siècle qui ont déterminé le jugement formulé par un grand nombre de nos contemporains. Il est vrai que plusieurs des expressions particulières à ces deux épîtres ont été en vogue chez certains philosophes ou chefs de secte d'une époque plus récente; il est vrai aussi que l'épître aux Colossiens parle d'une fausse philosophie et que sa polémique s'adresse à des conceptions qu'on rencontre encore dans les systèmes de ces hérétiques. Mais nous maintenons, d'un côté, que les premières origines de ces concep-

tions remontent plus haut, et de l'autre, qu'aucun de ces systèmes, tels qu'ils furent formulés longtemps après la fin de l'âge apostolique, ne se reconnaît dans nos textes. Est-ce donc chose absolument inadmissible que les auteurs de ces systèmes aient emprunté, en partie du moins, leur terminologie au langage de la science religieuse, à peine encore ébauchée, de l'Église ? Pourquoi donc un nombre bien plus grand de vocables du dictionnaire philosophique du gnosticisme, et de termes répondant à des notions bien plus essentielles de ces systèmes, ne se rencontrent-ils pas ici ? L'auteur était-il incapable de comprendre la pensée de ses adversaires ou assez maladroit pour ne pas savoir en démêler la base ou le pivot ?

On dit qu'il est parlé là (Éph. II, 2) d'un *éon* personnel, dieu ou chef de ce monde, et opposé au vrai Dieu. De fait, il est question du diable, lequel n'est certes pas une création de la philosophie du second siècle, et pour ce qui est du terme grec qu'on suspecte, il se lit aussi Rom. XII, 2, et doit s'entendre de *l'esprit* du siècle, essentiellement mauvais et pervers, comme nous disons encore aujourd'hui. Tout aussi peu nous arrêterons-nous à prouver que les *éons*, en nombre pluriel, que l'on a découverts dans Éph. II, 7 et III, 21, sont tout simplement les siècles de l'avenir, comme dans vingt autres endroits des épîtres. C'est ici qu'il convient de faire mention des passages où il est parlé des anges (Éph. I, 21. Col. I, 16 ; II, 15), qu'on se plaît également à combiner avec la théorie gnostique des éons ou êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme. Mais les anges, bons et mauvais, reparaissent partout dans la littérature apostolique, à laquelle ils sont parvenus par la voie du judaïsme, et les noms mêmes, par lesquels ils sont désignés ici, se lisent aussi Rom. VIII, 38. 1 Cor. XV, 24, et dans ce dernier passage, comme dans ceux que nous venons d'alléguer, ils sont introduits dans le but de revendiquer pour Christ la place suprême dans l'ordre de la création.

Les termes de mystère, de sagesse, de lumière, de ténèbres, de *gnosis* même, non seulement sont familiers à l'apôtre Paul, nous les retrouvons jusque dans la bouche de Jésus, à moins que nous voulions contester l'authenticité de ses apophthegmes les plus populaires, consignés dans les évangiles synoptiques. S'il y a là une trace de dépendance, c'est bien du côté du gnosticisme que nous la constaterons. Mais on relève surtout le mot *plénitude*

(*plêroma*), qui joue un grand rôle dans le système du gnostique Valentin, et on croit y trouver la preuve la plus patente de ce que l'auteur (Col. I, 19; II, 9. Éph. I, 23; III, 19; IV, 13) aurait eu en vue ce système particulier pour le combattre directement. Le commentaire fera voir que ce mot, qui est un nom commun d'une signification primitivement toute matérielle, est employé ici dans différentes acceptions, et nulle part de manière à ne pouvoir s'expliquer sans le secours d'une philosophie étrangère au christianisme.

Mais, enfin, est-ce donc le gnosticisme du second siècle qui prêchait l'ascétisme judaïque, qui prescrivait des règles sévères sur ce qu'il est permis ou défendu de manger et de boire, qui tenait à la stricte célébration des fêtes et du sabbat (Col. II, 16), ou qui exigeait la circoncision (Col. II, 11; III, 11)? Ne devrait-on pas plutôt, en vue de ces passages, songer à quelque chose d'analogue aux tendances combattues dans les épîtres aux Galates et aux Romains, mais qui, dans la localité où nous conduisent les épîtres de la captivité, s'étaient alliées et amalgamées avec des éléments que le judaïsme pharisaïque pur n'avait pas adoptés dans sa propre sphère? L'auteur comprend tout cela sous le nom des *éléments du monde* (Col. II, 8, 20), terme par lequel il désigne des conceptions et des croyances appartenant à un niveau inférieur de l'intelligence religieuse, absolument comme l'auteur de l'épître aux Galates (IV, 3, 9) le fait aussi.

Si nous ne nous sommes pas laissé entraîner par le préjugé traditionnel, en trouvant insuffisants les arguments par lesquels la critique moderne a cru pouvoir le contredire et le corriger, nous pouvons tout au moins dire que la cause de l'authenticité des deux épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens n'est pas encore désespérée, et qu'il conviendrait de suspendre l'arrêt définitif, si tant est qu'on ne veuille pas dès à présent conclure dans le sens que nous avons cherché à faire prévaloir.

Cependant nous dirons franchement qu'il nous reste un doute à nous-même, et un doute très-sérieux, que nous devons soumettre à l'appréciation de nos lecteurs et de la science impartiale. Ce doute se rapporte à l'épître aux Éphésiens et nous est suggéré par le passage chap. III, 5. L'auteur y dit que le mystère de Christ, c'est-à-dire le fait de l'universalité de la grâce et de la rédemption, n'a point été connu des mortels, dans les âges passés, tel qu'il a été révélé *maintenant à ses saints apôtres et prophètes.*

Paul a-t-il pu écrire cette phrase? La mention des prophètes, comme ayant reçu des révélations relatives à la nouvelle alliance et à son fondateur, n'aurait rien qui dût nous arrêter (comp. Rom. III, 21, etc.), mais ce mot *maintenant*, et la place qui leur est assignée après les apôtres (comp. chap. II, 20), semble devoir exclure ici ceux de l'Ancien Testament. On arrive ainsi à songer de préférence aux prophètes des églises chrétiennes (Éph. IV, 11. 1 Cor. XII; XIV), disciples et successeurs des apôtres. Et puis les *saints* apôtres! Qu'on en compte douze ou treize ou un nombre indéterminé, forment-ils donc, au gré de Paul, une classe à part, privilégiée et pouvant revendiquer cette épithète comme une prérogative? Mais tout cela n'est encore rien auprès de cette autre question bien plus embarrassante : Est-il donc vrai que *les* apôtres, nommés ici de manière que nul n'est exclu de ceux qui pouvaient s'honorer de ce nom, que *tous* les apôtres, disons-nous, avaient reconnu si clairement le grand principe de la vocation des gentils? Paul ne parle-t-il pas ailleurs, et précisément en vue de ce principe, de *son* évangile à lui, et ici même ne mentionne-t-il pas la mission spéciale qu'il a reçue de faire connaître au monde ce mystère particulier? N'insinue-t-il pas très-nettement que ses collègues de Jérusalem n'étaient pas à la hauteur de cette conception (Gal. II, 8 suiv,. 14 suiv.)? Comment croire qu'ici il ait fait abstraction de cette nuance si importante? L'auteur de la phrase en question ne semble-t-il pas se placer à une grande distance du siècle apostolique et se représenter déjà les apôtres comme un corps solidaire, ainsi que cela est devenu le point de vue des générations suivantes, puisqu'il leur réserve, à eux exclusivement, un titre honorifique qui, de leur temps, revenait à tous les fidèles?

Nous avouons que ces textes, à notre avis, jettent dans la balance de la critique un poids qui est de force à la faire incliner vers la solution négative du problème. Et nous ne voyons d'autre moyen d'en affaiblir la portée, qu'en nous retranchant derrière l'hypothèse très-hasardée d'une altération du texte. De fait, nous pourrions alléguer d'anciens témoins qui omettent les *saints* ou les *apôtres*. Mais cela suffit-il? Tant que le mot *maintenant* reste, les prophètes ne sont pas ceux de l'Ancien Testament. Il faudrait se décider hardiment à retrancher tout le verset 5 ou au moins la seconde moitié. Quelques éditeurs modernes ont mis une virgule après les saints; cela nous débarrasserait de l'une des principales

objections, mais non de l'autre, qui n'est pas moins grave. Nous ferons plutôt remarquer, en faveur de notre hypothèse, qu'il y a une flagrante contradiction entre ce verset 5 et ce qui précède. En effet, il attribue à *tous* les apôtres ce que le verset 3 réservait explicitement à Paul seul, par une espèce de privilége. Comme l'idée du *mystère* (c'est-à-dire de la vérité révélée seulement dans ces derniers temps), revient fréquemment dans les écrits de Paul (Rom. XI, 25; XVI, 25. 1 Cor. II, *passim*; IV, 1; XV, 51, etc.), un copiste ou lecteur a bien pu vouloir compléter la définition de celui dont il est question ici, et cette manière de voir nous paraît surtout pouvoir s'appuyer sur un passage parallèle (Col. I, 26), qui a une certaine analogie avec le nôtre sans offrir la même difficulté. Il y a encore un autre passage dans cette même épître aux Éphésiens où les apôtres se trouvent associés aux prophètes (ces derniers à prendre dans le sens indiqué ci-dessus). Mais ce passage (chap. II, 20) ne provoque pas les mêmes objections que celui du troisième chapitre. Car non seulement l'épithète de *saints* y est appliquée à tous les chrétiens (v. 19) et manque précisément là où elle aurait éveillé le soupçon, mais il y est question de la prédication chrétienne en général, à laquelle ont pris part tous les apôtres et leurs disciples, qui tous peuvent être considérés comme contemporains de l'auteur, et qui sont d'autant plus naturellement introduits ici au pluriel, qu'il est parlé de toutes les églises, et spécialement de celles de la Phrygie que Paul n'avait pas fondées lui-même.

AUX ÉPHÉSIENS

Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu, aux saints et fidèles en Jésus-Christ [qui sont à Éphèse] : que la grâce et la paix soient sur vous de la part de Dieu, notre père, et de notre Seigneur Jésus-Christ.

I, 1, 2. La formule de salutation n'offre rien de particulier ; elle est l'une des plus simples dans ces épîtres et présente le plus d'analogie avec celle adressée aux Colossiens, d'après le texte vulgaire. Relativement à la variante concernant le nom d'Éphèse, nous renvoyons le lecteur à notre introduction.

[3] Béni soit Dieu, le père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis en Christ dans les cieux, de toutes sortes de bénédictions spirituelles, en tant qu'il nous a élus en lui, avant la création du monde, pour que nous fussions saints et irréprochables devant lui, et qu'il nous a prédestinés par amour à devenir ses enfants par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté, à la gloire et louange de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans son bien-aimé. [7] C'est en lui que nous avons la rédemption, par son sang, la rémission des péchés, selon la richesse de sa grâce, qu'il a fait abonder sur nous en toute sagesse et intelligence, en nous faisant connaître le mystère de sa volonté, selon son bon plaisir, qu'il s'était proposé en lui-

même pour la dispensation de l'accomplissement des temps : savoir de tout réunir en Christ, comme sous un seul chef, tant ce qui est au ciel que ce qui est sur la terre ; en Christ, dans lequel nous avons aussi été incorporés au peuple de Dieu, pour y avoir été prédestinés selon la détermination de celui qui opère toutes choses selon sa libre volonté, afin que nous servions à la louange de sa gloire après avoir d'abord espéré en Christ.
13 Vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'évangile de votre salut, vous avez cru en lui et avez été scellés du saint esprit, qui vous était promis, lequel est un gage de notre héritage, pour la rédemption de ceux qui appartiennent à Dieu et pour la louange de sa gloire.

I, 3-14. Tout le premier chapitre de cette épître (v. 3-23) ne se compose, quant à sa forme syntactique, que de deux phrases, que nous avons cherché à traduire aussi lucidement que possible, sans en trop altérer la construction, tout en nous permettant deux ou trois coupes indispensables. On est assez accoutumé à voir débuter l'apôtre Paul par des morceaux d'une rhétorique un peu embarrassée, mais qui ne tarde pas à faire place à un style plus simple et plus naturel ; mais nulle part les parenthèses, les phrases incidentes, les participes et les relatifs ne sont accumulés autant qu'ici. Il convient donc de demander à l'analyse ce que la traduction littérale ne peut pas donner à elle seule au lecteur.

L'idée par laquelle l'auteur commence est encore une action de grâces adressée à Dieu au sujet de l'Évangile ; mais cette fois il prend cette idée de plus haut que d'ordinaire et il entre dans des considérations générales sur les plans et décrets de Dieu, à l'égard de l'humanité. Ce n'est que tout à la fin (v. 13), qu'il applique ces vérités générales à ses lecteurs d'aujourd'hui.

La révélation évangélique est, de prime abord, caractérisée au point de vue des biens qu'elle offre à l'humanité. Elle est donc appelée une *bénédiction*, et cette bénédiction est 1° *spirituelle*, soit à cause de la nature des choses qu'elle donne, soit eu égard à l'organe auquel elle s'adresse. En tout cas elle constitue un privilége pour quelques-uns, tandis que les biens matériels sont accordés abondamment par la providence à toutes les créatures. Car 2° elle est donnée *en Christ*, c'est-à-dire à ceux-là seuls qui s'attachent et s'unissent à Christ, et uniquement par l'entremise et l'intervention de celui-ci ; enfin 3° elle nous est donnée *dans les cieux*, soit que Paul veuille simplement dire que Dieu, qui demeure au ciel, en

est l'auteur, soit qu'il faille entendre qu'elle nous appelle au ciel et qu'elle y sera un jour accomplie et parfaite. Cette dernière idée se retrouve au chap. II, 6 ; comp. Col. III, 3.

Ce qui suit peut être regardé comme l'exposé sommaire de l'Évangile, considéré sous les deux points de vue de son origine (la libre volonté de Dieu) et de son résultat (le salut de l'homme).

Dieu nous a bénis 1° en tant qu'il nous a *élus* et *prédestinés selon le bon plaisir de sa volonté* (v. 4, 5, 11). L'apôtre accumule les expressions qui établissent la liberté absolue de la volonté de Dieu, et qui peuvent faire ressortir l'absence complète de tout mérite, de toute intervention de la part de l'homme dans l'œuvre du salut. Le passage que nous avons devant nous est l'un des plus formels, des plus explicites à cet égard, et a été regardé de tout temps comme un texte à consulter de préférence au sujet du dogme de la prédestination. Nous sommes loin de vouloir amoindrir sa portée ou de méconnaître la légitimité logique des thèses que la théologie en a dérivées. Nous ferons cependant observer que l'apôtre n'a pas en vue ici le côté de la question auquel nous avons l'habitude de songer d'abord quand nous entendons prononcer le mot de prédestination. Il se préoccupe moins de l'application individuelle du décret de Dieu (si bien qu'il ne mentionne pas même ceux qui ne sont pas l'objet de la grâce), que de la théorie en elle-même. Il veut justifier ou motiver le sentiment de reconnaissance qu'il exprime, et qui doit animer tous ceux qui se trouvent dans ce rapport salutaire avec Dieu, en tant qu'ils savent que c'est uniquement à sa grâce prévenante et non à leurs efforts personnels qu'ils doivent les biens dont ils jouissent déjà ou qu'ils osent espérer encore.

Le mobile de Dieu, de la libre volonté duquel dépend le salut de l'humanité pécheresse, c'est *son amour* pour nous ; cette assertion est naturellement amenée par le contexte et justifiée par de nombreux passages parallèles (v. 6. 7 ; chap. II, 4 suiv., etc.), mais elle est très-mal à propos effacée par la ponctuation usitée dans le texte imprimé, et par la coupe vulgaire des versets. D'après celle-ci, il s'agirait de la charité chrétienne comme d'une qualité demandée à nous-mêmes. Cet amour de Dieu ne date pas d'une époque plus ou moins récente ; le dessein salutaire était formé dans la pensée de Dieu dès *avant la création* du monde ; mais il était resté un *mystère* pour les générations précédentes, parce que Dieu réservait sa *dispensation*, la mise en œuvre, l'inaugura-

tion d'un nouvel ordre de choses, ce qu'on peut appeler la nouvelle constitution de sa maison (*économie*), à *l'accomplissement des temps*, c'est-à-dire à une époque déterminée de l'histoire, qu'il avait choisie d'avance.

Il a déjà été dit, mais l'auteur le répète jusqu'à quatre fois, que cette élection est faite *en Christ*, comme celle d'Israël avait été faite en Abraham. Christ est *son fils bien-aimé*, désignation destinée à faire pressentir notre propre rapport avec Dieu ; Christ nous rend individuellement participants à la grâce de Dieu, puisque nous ne l'obtenons qu'autant que nous sommes *en* lui. Plus particulièrement il est fait mention du *sang de Christ*, c'est-à-dire de sa mort rédemptrice, cause prochaine de l'application de la grâce du Père, aux hommes qui en doivent profiter.

Dieu nous a bénis 2° en nous accordant une série de biens qui sont énumérés en différents endroits du texte, sans que l'auteur s'astreigne à un ordre déterminé par la nature des choses. Ainsi il est dit que Dieu nous fit *connaître* ce mystère et nous révéla son dessein éternel ; que cette révélation nous procura la vraie *sagesse et intelligence*, puisqu'il n'y a pas de science plus haute et plus désirable que celle des volontés de Dieu ; que par Christ nous eûmes la *rédemption*, notion qui ailleurs est appliquée à l'affranchissement du joug de la loi et de la puissance du péché, mais qui ici est identifiée avec la *rémission des péchés*, c'est-à-dire circonscrite dans la sphère de la coulpe antérieurement contractée. Puis, comme conséquence naturelle de ces prémisses, l'auteur insiste sur ce que l'union avec Christ doit aussi se manifester dans la vie pratique, en ce que nous devons être *saints* et *irréprochables*, car c'est là le dernier but de Dieu, qui reste toujours notre juge et qui, comme tel, et pour que nous ne soyons pas perdus, veut que nous paraissions *devant lui*, avec ces qualités que nous obtenons précisément par sa grâce. Dans cette nouvelle condition nous sommes *devenus ses enfants*, dans un sens plus intime, et par une espèce d'adoption ; nous sommes *incorporés au peuple de Dieu* (littéralement : nous sommes compris dans la propriété de Dieu, d'après une métaphore très-usitée dans l'Ancien Testament, où Israël est désigné ainsi), auquel nous (l'auteur a en vue des lecteurs d'origine païenne), nous n'appartenions pas par notre naissance. (Une variante dit simplement : nous avons été appelés.) Enfin, l'apôtre ouvre à ses lecteurs la perspective d'un état idéal, où tous les êtres saints, les anges *au*

ciel, et les hommes sanctifiés *sur la terre*, seront unis en Christ comme *sous un chef* commun, et ne formeront plus qu'une seule et grande famille de Dieu (Col. I, 20). Cette idée de la famille de Dieu, comprenant non-seulement les nations ailleurs divisées, Juifs et païens, mais encore les créatures célestes, était précisément le mystère à révéler à la génération présente.

Tous ces faits, tant ceux qui sont déjà accomplis que ceux qui sont destinés à se réaliser dans l'avenir, doivent nécessairement tourner à la *gloire de Dieu*, puisque lui seul en est l'auteur et la cause, à l'exclusion de toute participation active des hommes. Aussi l'apôtre revient-il plusieurs fois à proclamer cette vérité, pour qu'il ne soit rien enlevé aux louanges qui reviennent à Dieu.

Avec le 13e verset, l'auteur passe à ses lecteurs, mais sans sortir de sa construction. Cette dernière est cependant obscure, en ce sens qu'il rattache ses phrases l'une à l'autre, et à deux reprises, au moyen du relatif *en qui*, que nous avons dû faire disparaître de notre traduction pour la rendre intelligible. Car ce relatif peut être expliqué de deux manières différentes. Notre traduction fait dire à l'apôtre tout simplement : en qui (en Christ) vous aussi vous avez cru, de manière que la répétition du relatif est censée avoir été amenée par l'intercalation d'une phrase incidente. Mais on pourrait aussi traduire : en qui vous aussi vous êtes (sauvés, unis, sanctifiés, etc.) depuis que vous avez entendu l'Évangile *auquel* vous avez cru... Pour ce qui est dit du *sceau* et du *gage* (des arrhes) de l'esprit saint, nous prions le lecteur de relire la note sur 2 Cor. I, 22. La dernière phrase aussi n'est pas absolument élevée au-dessus de tout doute, quant à son sens propre. Le texte dit littéralement : pour la *rédemption de l'acquisition* ; si ce dernier mot est pris dans le sens abstrait, ce serait une rédemption caractérisée comme ayant la vertu d'*acquérir*, c'est-à-dire de revendiquer, de libérer, ou une rédemption qui mène à une possession, à la félicité (comp. 1 Thess. V, 9. 2 Thess. II, 14). Nous avons préféré le sens concret, en disant la rédemption de ceux qui *sont acquis*, libérés, devenus par droit de rachat la propriété de celui qui les a rachetés.

15 C'est pourquoi moi aussi, ayant appris votre foi au Seigneur Jésus et votre amour pour tous les fidèles, je ne cesse de rendre grâces pour vous, en faisant mention de vous dans mes prières,

pour que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le père de gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation, afin de le connaître, et qu'il éclaire les yeux de votre cœur, afin que vous sachiez quelle espérance s'attache à sa vocation, quelle est la glorieuse richesse de l'héritage qu'il offre aux saints, et quelle est l'infinie grandeur de la puissance qu'il exerce en nous, les croyants, en faisant agir la vertu de sa force. [20] Cette même puissance, il l'a aussi fait agir en Christ, en le ressuscitant des morts; en le faisant asseoir à sa droite aux cieux, au-dessus de toute autorité, pouvoir, puissance et dignité, ou de quelque titre qui pourrait être nommé, non-seulement dans ce monde, mais aussi dans l'autre; en mettant toutes choses sous ses pieds et en le donnant comme chef suprême à l'Église, laquelle est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous.

I, 15-23. Nous disions que le préambule théologique général est amené, à partir du v. 13, sur le terrain de l'actualité. L'apôtre remercie Dieu de ce que sa grâce a fait pour les membres de l'église à laquelle il s'adresse en ce moment, et à cette occasion il remonte le cours de ses idées et revient encore une fois à décrire la puissance et la gloire de celui qui est l'auteur du salut, et de Christ qui en a été le promoteur, comme tout à l'heure il était descendu, de ces faits plus abstraits et plus généraux, jusqu'aux individus qu'il a devant lui.

Mais la prière d'actions de grâces est aussi une prière de requête, puisque le chrétien ne peut jamais s'estimer parfait, et qu'il sent qu'il lui reste toujours beaucoup à faire et à apprendre, et que pour cela il a besoin du secours de Dieu. Celui-ci doit donc donner aux siens en général, et aux lecteurs présents en particulier, d'abord un *esprit de sagesse et de révélation*, c'est-à-dire l'intelligence des desseins de Dieu qui n'ont pu être connus que par une manifestation spéciale d'en haut, et qui constituent la vraie sagesse ou philosophie nécessaire à l'homme; ensuite des *yeux éclairés* (au figuré) pour reconnaître ces trois choses : 1° quelle *espérance* s'attache à la vocation qui leur a été adressée; 2° quel glorieux *héritage* est réservé aux saints (ces deux phrases sont au fond synonymes, mais la première parle de la disposition subjective du croyant, la seconde de l'objet même qui est placé devant lui); 3° quelle est la *puissance* que Dieu exerce à notre profit, soit en nous sauvant de la mort, soit en nous fortifiant pour le bien, soit en nous conduisant à la félicité. On pourrait

ramener toutes ces phrases à cette seule formule : Puisse Dieu vous faire reconaître de plus en plus ce qu'il a fait pour les hommes, et pour vous en particulier, en vous élisant, en vous appelant, enfin en vous donnant des promesses pour l'avenir.

Dieu est nommé le *Dieu de Jésus-Christ* (Jean XX, 17. 1 Cor. III, 23 ; XI, 3), pour rappeler plus spécialement la certitude des bienfaits promis, l'apparition de Christ étant le plus grand de tous, et résumant tous les autres. Il est encore le père, c'est-à-dire l'auteur, de la gloire qui attend les élus, de sorte que les deux épithètes réunies marqueraient le commencement et la fin de l'œuvre du salut. Cependant la dernière phrase ne se rencontre pas ailleurs dans ce sens chez Paul et il conviendra peut-être mieux de traduire le génitif (de gloire) comme une qualification de Dieu même.

La puissance de Dieu, exaltée tout à l'heure en vue de ce qu'il a fait et veut faire encore pour les hommes, s'est encore manifestée dans un acte extraordinaire, qui est la garantie visible de tous les autres, savoir la résurrection de Christ. Et à cette occasion, l'apôtre est amené naturellement à exalter la dignité de ce dernier, élevé en rang au-dessus de tout ce qu'on peut voir ou imaginer de grand et d'auguste dans ce monde ou dans l'autre. Il est possible qu'en écrivant les différents synonymes du v. 21, l'auteur ait songé à diverses classes d'êtres célestes (comp. Col. I, 16), comme on le pense généralement ; cependant le contexte ne permet pas d'y songer exclusivement et surtout le passage est trop peu explicite pour le faire servir de point d'appui à une théorie quelconque. Peut-être sera-t-on autorisé à rapprocher de ce tableau ce qui est dit ailleurs de la gloire des élus, appelés à régner avec Christ, de sorte que cette péroraison justifierait implicitement les assertions précédentes (v. 18).

La dernière phrase de notre texte est très-obscure et de nature à faire le désespoir de la science exégétique. Qui est, ou qu'est-ce que c'est que la *plénitude de celui qui remplit tout en tous?* La liaison la plus naturelle semble être celle qui envisage ces mots comme une qualification de l'Église, appelée d'abord le corps de Christ et maintenant sa plénitude, c'est-à-dire un organisme rempli, vivifié, animé par lui, plein de lui. Cette dernière idée, que Christ est pour ainsi dire l'âme du chrétien, le principe vital de la nouvelle création, se retrouvera distinctement chap. IV, 10. Col. II, 10. Et il faut convenir qu'elle s'accorde ici très-bien avec

l'ensemble. Seulement le mot grec que nous traduisons par *plénitude*, ne signifie nulle part le vase qui est rempli, mais la chose qui remplit le vase, le contenu. L'Église n'est donc pas à vrai dire la plénitude de Christ; c'est au contraire Christ qui est la plénitude de l'Église (comp. Marc VI, 43; II, 21. Éph. III, 19). Cette considération a engagé les commentateurs à proposer un grand nombre d'autres interprétations, les unes plus hasardées que les autres, parmi lesquelles la seule qui puisse nous occuper ici serait la suivante : A vrai dire, celui qui remplit tout, c'est-à-dire qui donne la vie à toutes choses, dans lequel tout existe, c'est Dieu (Act. XVII, 28). Or, Dieu, avec la totalité de ses attributs (la *plénitude* de Dieu), réside en Christ (Col. I, 19 ; II, 9); tout ce qui remplit (complète) pour ainsi dire la notion de Dieu, est dévolu à Christ ; et c'est en cette qualité et pour cette raison que Dieu l'a fait chef suprême de l'Église. Mais on voit qu'ici encore la même difficulté se présente ; ce n'est pas Christ qui remplit Dieu, tout aussi peu que c'est l'Église qui remplit Christ. Et toutes choses étant ainsi égales, la première version nous paraît plus simple et il faudra admettre de la part de l'auteur une déviation de l'usage ordinaire de la langue, amenée peut-être par le besoin de la brièveté.

[1] Vous aussi, vous étiez morts par vos transgressions et vos péchés, dans lesquels vous viviez autrefois en suivant le train de ce monde, le prince de la puissance de l'air, l'esprit qui agit aujourd'hui dans les hommes rebelles, au nombre desquels nous tous nous vivions autrefois, selon les convoitises de notre chair, accomplissant les désirs des pensées charnelles, et nous étions naturellement des enfants de la colère comme les autres...... [4] Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, en vertu du grand amour dont il nous aimait, et bien que nous fussions morts pour nos transgressions, nous a fait revivre avec Christ (c'est par grâce que vous êtes sauvés !) et nous a ressuscités, et nous a assigné une place dans les cieux, avec et en Jésus-Christ, afin de montrer aux âges à venir la richesse extraordinaire de sa grâce, par la bonté qu'il a eue pour nous en Jésus-Christ. [8] Car c'est par sa grâce que vous êtes sauvés, au moyen de la foi; et cela n'est pas votre fait, mais un don de Dieu ; ce n'est pas l'effet de vos œuvres, pour que personne ne s'en glorifie. Car c'est son ouvrage à lui que nous sommes, créés en Jésus-Christ à la condition qu'il en résulte de bonnes œuvres, pour la pratique desquelles Dieu nous a préparés d'avance.

II, 1-10. Le premier chapitre étant considéré comme une espèce de préambule, on peut dire que dans ce morceau l'apôtre entre proprement en matière : au point de vue théorique, en abordant la thèse fondamentale de sa théologie, savoir que le salut est gratuit, et le même pour tous, sans distinction d'origine ; au point de vue pratique, en faisant l'application de cette thèse à ses lecteurs, autrefois païens, et profitant ainsi plus particulièrement de la nouvelle dispensation de Dieu. L'épître aux Colossiens n'offre guère de partie parallèle à ce chapitre ; ce n'est que très-superficiellement que l'auteur y effleure (chap. I, 21-23 ; II, 11-14) les matières qu'il traite ici à fond.

La construction syntactique de ce morceau laisse encore à désirer. L'auteur voulait dire : *Vous aussi, qui étiez morts.... Dieu vous a ressuscités* en Christ, par sa grâce et sans le concours de vos œuvres. Mais amené immédiatement à généraliser son idée et à rappeler l'universalité du péché, et par suite l'universalité du besoin de l'intervention de la grâce, il perd le fil de sa phrase et le reprend, avec un changement dans le sujet, au v. 5, ce que nous avons cru devoir marquer par quelques points, en nous permettant en même temps de scinder une phrase interminable.

Du reste, le sens est parfaitement clair. La *mort* dont il est question, peut être aussi la mort physique (voy. Rom. V, 12), mais il est impossible d'exclure ici l'idée de la mort spirituelle, c'est-à-dire de cet état moral de l'homme qui emporte la condamnation (Rom. VII, 8). C'est à cette dernière notion que Paul s'arrête partout de préférence, parce qu'elle est de beaucoup plus importante que l'autre, et la suite du texte s'expliquera bien mieux dans cette supposition.

La vie du pécheur est considérée comme dominée par une puissance pernicieuse et opposée à celle de Dieu. Cette puissance, au point de vue abstrait, est le *monde*, l'*esprit* du monde ou du siècle, termes que nous employons encore dans le même sens, mais que l'auteur combine en cet endroit en disant littéralement : *selon le siècle du monde*. Au point de vue concret, c'est le diable, le mal personnifié, placé à la tête d'un empire qui soutient une guerre permanente avec celui de Dieu (chap. VI, 11 ss.). Comme tout empire, celui du diable est représenté comme localisé. Celui de Dieu est dans le ciel, celui du diable dans les régions aériennes (comme le pensait aussi la théologie judaïque) ; tous les deux se disputent la terre où leurs influences se croisent. Les deux points

de vue que nous venons de signaler sont représentés tous les deux dans le texte.

Ce que l'apôtre dit ici à ses lecteurs, il ne le dit pas à titre de reproche individuel, car ce même reproche il se l'adresse à lui-même, en vue de son passé, ainsi qu'à tous les hommes. *Nous tous* nous marchions dans la voie de perdition, et par conséquent tous aussi nous étions des *enfants de colère*, c'est-à-dire, non-seulement dignes de la colère de Dieu, mais de fait et réellement sous le coup de sa justice réprobatrice ; en d'autres termes, nous n'avions pas seulement encouru le blâme de manière à devoir craindre la sévérité du juge, mais nous nous trouvions dès à présent dans la position du coupable sur lequel l'arrêt de condamnation est prononcé. Le mot *naturellement* (par nature), que l'auteur y ajoute, a donné lieu à une interprétation positivement étrangère à notre texte. Depuis Augustin, il est d'usage de voir ici le dogme de l'imputation du péché d'Adam, comme si l'apôtre avait voulu dire : par notre *naissance* même (avant d'avoir péché nous-mêmes), nous sommes condamnés à la mort éternelle. Quoi qu'en disent les théologiens, cette idée n'est exprimée nulle part chez notre auteur. Mais dans tout le morceau que nous avons devant nous (v. 1-3, v. 5), la mort est considérée comme la conséquence des péchés actuellement commis par les individus ; il en est dit autant ailleurs, partout où le mot de colère est prononcé (Rom. I, 18 ; II, 8, 9, etc., et surtout très-explicitement Rom. V, 12 et VII, 9). Le mot *nature* n'est pas nécessairement synonyme de naissance. On n'a qu'à voir Rom. II, 14. Il s'agit ici, comme aussi Gal. II, 15, d'une condition opposée à celle qui est établie par l'intervention de la grâce. Avant ce dernier événement, notre *nature* était d'être dominés par la chair et le diable, par conséquent d'être sujets à la colère de Dieu ; le passage de l'épître aux Romains, cité en dernier lieu, parle hypothétiquement de ceux qui accompliraient la volonté de Dieu par la simple force morale inhérente à la nature humaine.

Le reste n'est que le corollaire évangélique des prémisses. A la colère, c'est-à-dire à la justice rigoureuse du juge, est opposé l'amour miséricordieux du père, qui tire les morts mêmes du tombeau pour les élever à une place que certes ils n'ont pas méritée. L'idée capitale, qu'un pareil effet ne saurait être que le produit de la grâce, se presse sous la plume de l'auteur, à tel point qu'il l'insère par anticipation sous forme de parenthèse, avant d'y

être arrivé par le développement logique de sa pensée. Le fond des idées nous est suffisamment connu et nous avons expliqué ailleurs la nature et la portée de cette foi qui n'est mentionnée ici qu'en passant. On voit par notre traduction que nous donnons à ces formules, *revivre*, *ressusciter* avec Christ, le sens figuré réclamé par l'idée corrélative de la mort.

Il n'y a plus que la dernière phrase qui exige ici un peu d'attention, parce qu'elle est généralement mal traduite. L'apôtre veut dire que nous sommes aujourd'hui de nouvelles créatures, que notre nature est changée et avec elle notre perspective aussi. L'ancienne nature produisait des œuvres mauvaises, la nouvelle nous est donnée *pour* en produire de bonnes. (La préposition employée dans le texte marque toujours un rapport de condition.) Les bonnes œuvres sont donc le but de la nouvelle création, sans laquelle elles seraient impossibles. C'est pour nous faire marcher dans cette voie que Dieu nous a *préparés*, c'est-à-dire qu'il nous en donne les moyens et les forces par son esprit. En traduisant : pour les bonnes œuvres *que* Dieu a préparées pour que nous y marchions, on dit une chose qui n'a pas de sens et on le fait parce qu'on ne voit pas que la construction est hébraïque.

[11] Souvenez-vous donc qu'autrefois vous, les païens selon la chair,
vous qui étiez appelés les non-circoncis par ceux qui se disaient les
circoncis, parce qu'ils l'étaient de main d'homme et dans la chair,
vous étiez en ce temps-là sans Christ, privés du droit de cité en
Israël, et étrangers aux alliances de la promesse, n'ayant ni espé-
rance, ni Dieu dans le monde. Maintenant, au contraire, en Jésus-
Christ, vous, qui autrefois étiez éloignés, vous vous êtes rapprochés
au moyen du sang de Christ. [14] Car c'est lui qui est notre paix, lui
qui a uni les deux partis, qui a fait disparaître le mur de séparation,
l'inimitié, en anéantissant, par sa mort, la loi des ordonnances dans
ses commandements, afin de former en lui-même des deux un seul
nouvel homme, en établissant la paix, et afin de les réconcilier tous
les deux, réunis en un seul corps, avec Dieu, au moyen de la croix,
sur laquelle il fit mourir l'inimitié. [17] Il est venu annoncer la paix, à
vous qui étiez loin, et à ceux qui étaient proches, puisque c'est par
lui que nous avons accès tous les deux auprès du père, dans un
seul et même esprit. Ainsi donc vous n'êtes plus étrangers et intrus,
mais vous êtes concitoyens des saints et membres de la famille de
Dieu, ayant été édifiés sur le fondement posé par les apôtres et les
prophètes, et dont Jésus-Christ est la pierre angulaire, sur laquelle

l'édifice entier, solidement construit, s'élève pour devenir un saint temple dans le Seigneur, et vous aussi, vous faites partie de cet édifice, pour servir de demeure à Dieu en esprit.

II, 11-22. Le salut gratuit par la foi en Christ étant posé comme la thèse fondamentale de l'Évangile, l'auteur a hâte de faire comprendre à ses lecteurs, autrefois païens, quels avantages découlent pour eux en particulier de ce nouveau principe religieux. Il leur fait jeter un coup d'œil rétrospectif sur leur position antérieure relativement à Dieu, pour leur faire mesurer la distance qu'ils ont franchie et qui est positivement plus grande qu'elle ne l'avait été pour les Juifs.

En effet, qu'étaient-ils autrefois ? Ils étaient, pour le dire en un mot, les *païens*, les *non-circoncis* : voilà comme on les appelait, et nous savons de reste que c'était un terme de mépris et de répulsion absolue. Sans doute, ce terme n'avait cette portée qu'au point de vue du judaïsme, point de vue *selon la chair*, c'est-à-dire tel que l'apôtre ne l'adopte pas pour son compte, parce que pour lui la circoncision des Juifs aussi n'est qu'une opération *selon la chair*, et que la vraie circoncision, celle que lui aimait à appeler de ce nom (celle du cœur), n'était le fait ni des uns ni des autres. Cependant il est incontestable que les païens ne possédaient aucun des avantages attachés à l'ancienne alliance, avantages que les Juifs avaient du moins en partie, avec la perspective d'obtenir les autres. Ils étaient *sans dieu* et *sans espérance* : ces deux mots résument tout le reste.

Par la mort de Christ (v. 13, par son *sang* ; v. 15, litt. : dans sa *chair* ; v. 16, sur la *croix* ; toutes ces phrases sont synonymes), une nouvelle alliance est fondée et cimentée, et le fait capital dans cette alliance, c'est qu'elle a abrogé ce qui autrefois tenait la majorité des hommes éloignés de la cité de Dieu, c'est-à-dire la *loi*. Cette loi était l'obstacle qui s'opposait à l'accès des gentils, et les deux portions de l'humanité se trouvaient par elle séparées en deux camps ennemis, comme par un *mur* mitoyen, une haie, litt. : une palissade infranchissable. La loi est appelée une loi *des ordonnances*, parce que son caractère spécifique était de consister en une infinité de règles qui, par leur nombre même, en rendaient l'accomplissement difficile et dans l'énumération desquelles s'épuisait la puissance divine qui les avait dictées, sans rien réserver de sa force pour aider les hommes dans la pratique.

Cette loi, Christ l'anéantit *dans ses commandements*, c'est-à-dire dans sa forme et teneur, dans la totalité de ses détails, en tant qu'ils n'étaient autre chose qu'une série de mots et de règles sans rapport intime avec la volonté de l'homme. Par le fait de l'abrogation de la loi, l'inimitié des deux portions du genre humain n'avait plus de raison d'être; *elle mourut* avec Christ *sur la croix*; les Juifs et les païens purent se rapprocher, et ce qui plus est, se *réconcilier* tous les deux, comme en ayant également besoin, avec Dieu leur père commun. Dès lors, l'humanité pouvait devenir *une*, mais en même temps *nouvelle*; car pour devenir une, il fallait qu'elle devînt, dans ses deux éléments, autre chose que ce qu'elle avait été jusque-là. (En nous servant du mot d'*intrus*, nous n'avons rendu que très-imparfaitement le sens de l'original. L'auteur compare les païens à des hommes établis en pays étranger, où ils sont tolérés sans jouir des droits de citoyens.)

Pour couronner cet exposé par une péroraison digne du reste, l'auteur reproduit l'allégorie de l'*édifice*; mais il manque ici un peu de clarté. L'Église est un temple dans lequel réside l'esprit de Dieu, Christ en est le fondement; les apôtres et les prophètes (c'est-à-dire les orateurs évangéliques fonctionnant dans les diverses communautés, chap. III, 5; IV, 11, et qui sont nommés ici parce que l'épître s'adresse à des localités que Paul n'avait pas évangélisées toutes directement) ont posé ce fondement en prêchant Christ. Le temple est encore en construction, le travail se continue et les nouveaux croyants y sont à leur tour joints comme matériaux. (Comp. 1 Cor. III, 10 ss.)

1 C'est pour cela que moi, Paul, prisonnier de Jésus-Christ pour vous, païens..... puisque vous savez la charge que la grâce de Dieu m'a conférée auprès de vous, et comment le mystère est venu à ma connaissance par une révélation, comme je viens de l'exposer en peu de mots, d'après quoi vous pouvez, en le lisant, apprécier mon intelligence du mystère de Christ. 5 Il n'a point été connu des mortels dans les autres âges, tel qu'il a été révélé maintenant par l'esprit à ses saints apôtres et prophètes : savoir que les païens sont cohéritiers, et membres du même corps, et qu'ils participent à la promesse en Jésus-Christ, en vertu de l'Évangile dont je suis devenu le ministre selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été conféré par sa puissante intervention. 8 Oui, à moi, le moindre de tous les fidèles, cette grâce a été donnée, d'annoncer parmi les païens la richesse incommensurable de Christ, et d'éclairer tout le

monde sur ce que c'est que cette dispensation dont le mystère était caché depuis l'éternité en Dieu, le créateur de toutes choses, pour que maintenant enfin les puissances et les pouvoirs dans les régions célestes apprissent à connaître, au moyen de l'Église, la sagesse infinie de Dieu, dans ce décret éternel relatif à notre Seigneur Jésus-Christ, en qui nous avons le libre accès auprès de lui, en toute confiance, par la foi en sa personne.

III, 1-12. La thèse fondamentale de la vocation des païens et du grand but humanitaire de l'Évangile, qui doit faire disparaître les anciennes distinctions et inimitiés nationales, rappelle tout naturellement à l'apôtre la part qu'il a prise lui-même à la revendication de ce principe. C'est à la fois avec un juste orgueil et avec une profonde humilité, qui attribue à Dieu seul la gloire d'une telle tâche, qu'il vient à parler de son ministère, dont il a été chargé dès l'abord par la grâce de Dieu, avec la mission expresse et spéciale d'être l'interprète officiel d'une vérité inconnue précédemment, mais tout aussi éternelle que le décret de Dieu de sauver les hommes par Christ. Le morceau que nous avons devant nous n'est qu'une amplification de cette idée bien simple : Cette vérité (relative à la part que Dieu a voulu faire aux païens dans la dispensation de sa grâce), cette vérité que je viens de vous exposer en peu de mots, c'est moi qui ai été spécialement chargé de la porter à la connaissance du monde, et c'est pour m'être acquitté fidèlement de cette mission, que je suis aujourd'hui en prison.

Pour la forme, surtout si l'on prend les traductions ordinaires, ce morceau est encore très-peu transparent. Quelques explications, en petit nombre, suffiront pour faire disparaître toute obscurité. D'abord on voit que la première phrase n'est pas achevée ; une pensée incidente, introduite par forme de parenthèse, fait perdre à l'écrivain le fil de son discours. On a fait différents essais pour le relever; on a tour à tour proposé d'étendre la parenthèse jusqu'au 13e ou 14e verset ou jusqu'au premier du chapitre suivant, qui paraissaient s'adapter à la phrase non achevée ici ; on a même changé le texte défectueux. Tout cela est inutile. L'apôtre voulait simplement écrire : Moi, Paul, j'ai reçu la charge de vous annoncer cette vérité, en conséquence, je m'adresse à vous en ce moment, etc. En intercalant cette pensée : c'est pour m'être acquitté de ma mission que je porte des fers, et c'est pour

vous que je les porte, c'est mon dévouement à votre bien qui me les a valus — la phrase s'est trouvée coupée et ce qui devait en former le fond a fini par être ajouté au moyen d'un *puisque*.

Quant au corps même de tout ce morceau, il n'offre absolument rien qui puisse arrêter le lecteur dès qu'on se rappelle le sens spécial que Paul attache au mot *mystère*. En théorie, c'est toute vérité divine non connue des hommes, mais, de fait, il n'en est question que par suite et en vue de la révélation qui intervient par la volonté expresse de Dieu; ainsi on peut dire que le mystère, dans le sens paulinien, peut se définir : une vérité nouvellement révélée; et soit l'Évangile dans son ensemble, soit tel élément essentiel qui en fait partie, sera un mystère dans ce sens. Ici il s'agit précisément d'un élément particulier, savoir de la vocation des gentils, que les âges précédents (les Israélites qui s'attribuaient les promesses de Dieu d'une manière exclusive) ne connaissaient point, n'entrevoyaient pas même. Ce fait de la vocation des païens est appelé le *mystère de Christ*, parce qu'il s'accomplit par l'intervention de celui-ci (chap. II, 11 ss.), si bien que sans son avénement et sa mort il n'aurait jamais eu lieu; il est appelé la *richesse incommensurable de Christ*, parce que le bienfait du salut, proposé et rendu accessible à l'humanité tout entière, est incomparablement plus grand que tout ce qui a pu être promis et accordé autrefois à un petit peuple privilégié; et cette appréciation se justifiera, soit qu'on envisage l'étendue du cercle d'action de la grâce de Dieu, soit qu'on ait égard à la valeur intrinsèque des biens qui en sont l'objet. Plus loin, ce même fait est caractérisé comme une preuve positive et palpable de la *sagesse infinie* de Dieu (litt. : d'une sagesse, qui n'est jamais courte de moyens), et cela s'explique quand on songe que l'humanité semblait perdue à jamais, morte et condamnée, selon le cours naturel des choses et les nécessités morales de la justice éternelle, si Dieu n'avait pas tenu en réserve une *dispensation* qu'aucune sagesse humaine n'entrevoyait, pour sauver ceux qui désespéraient de leur salut, et ceux qui peut-être ignoraient encore qu'ils s'étaient trompés de chemin (1 Cor. I, 24 ss. Rom. XI, 33, etc.). Enfin l'auteur relève, dans la notion du mystère, l'élément de l'absoluité : les *puissances célestes* mêmes, les anges, en savaient tout aussi peu que les mortels, et ne le connurent, c'est-à-dire ne se trouvèrent instruits des desseins de Dieu, que par leur accomplissement, par le fait même de la

fondation de l'*Église*; c'est en contemplant du haut du ciel ce qui se réalisait sur la terre (1 Pierre I, 12), que les êtres supérieurs furent édifiés au sujet d'un plan providentiel qui les embrassait eux aussi (chap. I, 10).

Ces quelques lignes suffiront pleinement pour rendre sa simplicité au discours de l'apôtre, et pour faire voir qu'il n'y a là rien qui ne rentre dans le cadre bien connu de ses conceptions et de son enseignement. Nous n'aurons pas besoin de nous excuser pour avoir traduit le mot grec d'*économie* de deux manières différentes. En effet, la première fois (v. 2), l'auteur parle de son *économat*, de sa charge d'économe, de dispensateur des mystères de Dieu (1 Cor. IV, 1), d'organe de la révélation relative à la vocation des gentils. La seconde fois (v. 9), où les éditions anciennes y ont substitué une très-mauvaise leçon, provenant sans doute de ce que les copistes ont cru devoir éviter la double signification du même mot, il est question, objectivement, de ce mystère lui-même ou plutôt de l'ordre de choses aujourd'hui établi par Dieu, mais inconnu autrefois, de la nouvelle constitution de l'humanité sous Christ, son chef, en un mot, de l'*économie* proprement dite, c'est-à-dire de la règle de la maison de Dieu. (Sur le v. 5, relatif à la révélation faite aux *saints apôtres et prophètes*, nous renvoyons les lecteurs à la fin de notre introduction.)

13 Je vous prie donc de ne point perdre courage à cause des tribulations que j'endure pour votre bien : elles sont plutôt pour vous un sujet de gloire. C'est pourquoi je fléchis les genoux devant le Père, d'après lequel se nomment toutes les familles dans les cieux et sur la terre, afin qu'il vous accorde, selon sa glorieuse richesse, d'être puissamment fortifiés par son esprit, quant à votre homme intérieur; qu'il fasse demeurer Christ dans vos cœurs par la foi, afin qu'étant enracinés et fondés dans l'amour, vous deveniez capables de comprendre, avec tous les fidèles, quelle est la largeur et la longueur et la profondeur et la hauteur, je veux dire, de reconnaître l'amour de Christ qui dépasse toute compréhension, afin d'arriver à être remplis de toute la plénitude de Dieu.

III, 13-19. Nous arrivons à ce qu'on peut appeler l'application pratique des principes formulés plus haut, et l'épître, d'après la conception primitive de l'auteur, tire à sa fin. Le passage que nous venons de traduire contient deux prières, qui devaient se

présenter naturellement toutes les deux à l'esprit de l'apôtre. La première n'est formulée qu'en deux mots. Elle s'adresse aux lecteurs. En présence de la grandeur du bienfait qui vous est offert, dit-il, ce serait chose bien regrettable si, de votre côté, vous manquiez d'énergie et de courage, si, en particulier, ma position de prisonnier, au lieu d'exciter votre sympathique dévouement, devenait une cause de défaillance. La seconde prière est plus fervente, plus éloquente. Elle s'adresse à Dieu, de qui, après tout, doit venir aux hommes toute force spirituelle, toute conviction vivifiante. Dieu est le père commun de toutes ses créatures, spécialement des anges et des hommes; et comme les peuples de la terre se composent de familles nombreuses, dont chacune se nomme d'après un chef ou patriarche, ainsi toutes les familles d'êtres raisonnables se nomment d'après ce père unique et universel. L'objet de la prière est énoncé de plusieurs manières : 1° *affermissement* de l'homme intérieur par la communication de l'esprit saint (2 Cor. IV, 16); 2° *présence* spirituelle et permanente de Christ dans les cœurs par la foi (passage qui, soit dit en passant, est bien propre à servir à une juste définition de la foi, laquelle évidemment ne consiste pas dans l'adhésion à n'importe quelles propositions théoriques, mais dans l'union personnelle avec Christ); 3° *intelligence* de l'amour infini que Christ a eu pour les hommes, de cet amour qui dépasse toute compréhension (Phil. IV, 7), quelque peine que la raison se donne pour en mesurer les *dimensions* — forme allégorique de la pensée pour rendre plus sensible l'idée abstraite de l'étendue; 4° *perfection* de la vie chrétienne, laquelle dépend toujours du degré auquel l'homme se pénètre (se remplit) de l'élément divin, en d'autres termes, du degré d'intimité de son union personnelle avec Dieu en Christ. Toutes ces choses, l'apôtre les demande à Dieu pour ses lecteurs; Dieu peut et veut les donner *selon sa glorieuse richesse* (comp. v. 8), c'est-à-dire, sa grâce inépuisable et jamais assez glorifiée. Du côté de l'homme, le progrès de l'intelligence dépend de ce qu'il ait sa *racine* et son *fondement* dans l'amour (de Christ et des frères), car il n'y a que celui qui fait la volonté du Père, qui en comprendra aussi l'origine, la valeur et la portée (Jean VII, 16). La science de Dieu et de ses desseins est chose si inépuisable, que si l'on voulait réserver l'amour pour le jour où on la posséderait complétement, on n'y arriverait jamais. L'expérience intérieure, la connaissance acquise par la voie du cœur,

c'est la meilleure méthode, le plus sûr chemin pour arriver à étendre aussi l'horizon de l'intelligence qui sera toujours limité (1 Cor. XIII, 9).

[20] Mais à celui qui peut nous donner surabondamment et au-delà de tout ce que nous demandons et comprenons, selon sa puissance qui agit en nous, à lui soit gloire dans l'Église en Jésus-Christ, dans toutes les générations, aux siècles des siècles! Amen.

III, 20-21. On peut regarder cette doxologie soit comme la fin de l'épître (comp. Rom. XVI, 25), en tant que l'apôtre, au moment où il écrivait ces lignes, aurait eu l'intention de s'arrêter là ; soit comme une formule de clôture de la prière qui précède immédiatement. C'est en tout cas cette dernière qui a amené la péroraison. L'apôtre a demandé beaucoup à Dieu pour ceux qui lui tiennent à cœur, mais il sait que Dieu peut toujours donner plus encore qu'on ne lui demande, parce que, d'un côté, l'homme ne sait pas même tout ce qui lui manque et ne demande pas assez, et que, de l'autre, les bienfaits de Dieu dépassent en richesse tout ce que l'esprit de l'homme peut concevoir. Or, ces bienfaits reviennent aux croyants, à ceux qui constituent l'Église fondée en Jésus-Christ et animée de son esprit : c'est donc à celle-ci qu'il appartient de glorifier le dispensateur suprême de la grâce, aujourd'hui et toujours.

[1] Je vous exhorte donc, moi le prisonnier en Christ, à vivre d'une manière digne de la vocation qui vous a été adressée, avec une entière humilité, avec mansuétude, avec longanimité, vous supportant les uns les autres avec amour, vous efforçant de conservèr l'unité de l'esprit dans le lien de la paix. Un corps et un esprit, comme vous avez aussi été appelés par votre vocation à une même espérance ; un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu et père de tous, qui est au-dessus de tous, qui agit par tous, qui est en tous ! [7] Mais à un chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don de Christ. C'est pour cela qu'il dit : *Il monta dans les hauteurs, il emmena des captifs, il donna des dons aux hommes.* Or, ce mot : *il monta*, que peut-il signifier, si ce n'est qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est le même que celui qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir. [11] Et c'est lui qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres, prophètes, à d'autres, évangélistes, à d'autres, pasteurs et

docteurs, à l'effet de faire servir leur ministère à l'avancement des fidèles, à l'édification du corps de Christ, jusqu'à ce que nous soyons arrivés tous à l'unité de la foi et de la connaissance du fils de Dieu, à la maturité virile, à la pleine mesure de la taille de Christ ; afin que nous ne soyons plus des enfants, nous laissant ballotter par les flots et emporter par tous les vents de l'enseignement trompeur des hommes, par les artifices séduisants de l'erreur ; mais que, fidèles à la vérité, nous continuions à croître à tous égards dans l'amour, pour l'atteindre, lui qui est notre chef, Christ, duquel le corps entier, solidement organisé et contenu par toutes les jointures de son assistance, lesquelles opèrent selon la mesure de chaque partie, tire sa croissance, pour s'édifier lui-même dans l'amour.

IV, 1-16. Nous avons transcrit ce long morceau dans son entier, pour ne point en effacer, par des coupures trop nombreuses, l'élément le plus caractéristique, nous voulons dire la rapidité des transitions, l'évolution des idées, qui se succèdent d'après une association assez naturelle au fond, mais en partie peu marquée, et dont la richesse, assez difficilement servie par un langage que l'auteur est pour ainsi dire obligé de créer au courant de sa plume, amène des obscurités que nos anciennes traductions, dans leur littéralisme affecté, ne parviennent pas à faire disparaître. Il en est même d'après lesquelles le lecteur moins exercé pourrait bien ne voir dans le texte de l'apôtre qu'un galimathias inextricable. Pourtant rien n'est plus simple que les diverses pensées ébauchées tour à tour dans cette page.

Comprenons bien d'abord que Paul veut ici, et dans tout ce qui suivra encore, donner à ses lecteurs des instructions pratiques, ou ce que nous pourrions appeler l'application morale des vérités qu'il vient de récapituler dans la première partie de son épître. En se disant *prisonnier*, il donne plus d'autorité à ses paroles ; car il rappelle jusqu'où est allé son propre dévouement à la cause à laquelle eux aussi se sont associés ; il se dit prisonnier *en Christ*, pour bien constater que sa situation actuelle n'est point l'effet de circonstances fortuites ou déshonorantes. La principe moral lui-même, quant à son application, se résume dans la formule : *vivre d'une manière digne de la vocation céleste*. Il ne s'agit donc point là d'une théorie philosophique, d'une loi que l'homme se poserait lui-même, mais d'une règle déterminée par l'élément religieux exclusivement. Le devoir, au point de vue chrétien, découle de la nature du rapport de l'homme avec Dieu.

Cependant l'apôtre n'entend pas rester dans les généralités ; il veut au contraire signaler une série de devoirs particuliers. Il débute par celui dont la pensée lui est suggérée par la direction spéciale de son enseignement de tout à l'heure. S'il a insisté surtout sur la fusion de toutes les nationalités en une seule et grande famille de Dieu en Christ, il recommandera en première ligne aux croyants tout ce qui doit découler de cette idée de fraternité. Il le fera d'autant plus volontiers que les habitudes prises, les antipathies antérieures, les nombreuses causes de division qui relâchent d'ordinaire les liens de la société civile, ne disparaissent pas immédiatement dans la réalité de la vie, quand bien même la conception théorique serait arrivée à les réduire à leur juste valeur. *L'unité de l'esprit*, qui est la marque distinctive de la société chrétienne, en théorie, doit se manifester, en pratique, par le support mutuel, la patience, la douceur, les tendances pacifiques.

A propos de cette recommandation, Paul revient derechef au principe religieux qui la lui a inspirée. Mais il se borne à l'énoncer en deux mots, sans aucun appareil rhétorique, dans la forme la plus brève que la langue admet et qu'on a bien tort d'allonger dans la traduction par des verbes ou des adjectifs inutiles. L'idée fondamentale de *l'unité* de l'Église, qui domine toute l'épître, est même reproduite deux fois : 1° d'une manière figurée, dans cette phrase : *un corps et un esprit*, à l'égard de laquelle il suffit de rappeler le chap. XII de la première aux Corinthiens, qui servira encore de commentaire à propos de ce qui suivra plus bas. De même que l'unité du corps humain, composé d'ailleurs d'éléments variés et hétérogènes, est déterminée par celle du principe vital qui constitue la personnalité, de même l'Église, considérée comme un organisme très-compliqué, reçoit son unité et sa vitalité de la présence et de l'action de l'esprit unique de Dieu. 2° Sans figure, le même fait est établi sur l'unité de la personne de *Christ*, qui est le Sauveur, en tant que ceux qui reçoivent le *baptême* en son nom s'unissent à lui personnellement (par la *foi*) ; or, l'union intime de tous avec le Christ unique implique nécessairement leur union entre eux. Deux idées accessoires complètent ce double énoncé. D'un côté, la mention de l'*espérance* introduit l'unité du but final de l'institution de l'Église ; de l'autre, la mention de l'unité de *Dieu, le père* de tous, en rappelle l'auteur primitif et l'organisateur.

Des trois épithètes dont le nom de Dieu est accompagné, et qui toutes les trois se rapportent spécialement à son action sur les hommes, considérés comme membres de l'Église, nous relèverons surtout la seconde, parce qu'elle est la plus importante et en même temps la moins bien comprise généralement. L'apôtre a déjà en vue l'idée qu'il va développer dans le reste du morceau : chaque membre de l'Église reçoit de Dieu sa mission particulière dans la grande communauté et, pour la remplir avec fruit, des dons spéciaux émanés de sa grâce, ce que Jésus a comparé à des talents (à des sommes d'argent), à faire valoir pour en tirer des intérêts. C'est que Dieu se sert des hommes comme d'instruments pour parvenir à ses fins, de collaborateurs ou d'ouvriers dans le vaste champ de l'éducation progressive de l'humanité (1 Cor. III, 3, 5 ss.), c'est donc *lui qui agit par eux*, ou, ce qui revient au même, leur donne les moyens d'agir dans le sens de sa volonté, et à la condition qu'ils lui en rendent compte. Ces moyens sont variés, comme les fonctions assignées à chacun ; ils sont même inégaux, soit relativement à leur puissance et à leurs résultats immédiats, soit eu égard à la place qu'ils procurent aux individus dans la société. Mais le but et l'origine sont les mêmes pour tous (1 Cor. XII, 4-7. Rom. XII, 3 ss.). L'essentiel est qu'on en fasse un bon usage et qu'on n'oublie pas qu'ils sont un *don* gratuit de Dieu et de Christ, et qu'ils se placent sur la même ligne, soit qu'on veuille remonter à la source d'où ils dérivent, soit qu'il s'agisse de songer à la responsabilité qui y est attachée.

Avant de développer cette idée plus au long, ce qu'il ne fera d'ailleurs que dans une certaine mesure, l'auteur tient à la confirmer par un texte scripturaire. Il cite un passage tiré d'un Psaume (LXVIII, 19), dans lequel il est parlé d'un vainqueur monté dans les hauteurs et distribuant des dons. Quel peut être ce vainqueur ? se demande l'apôtre. Aucun mortel n'est monté au ciel, Dieu n'en est pas descendu ; ce ne peut donc être que le Christ, le seul qui soit à la fois descendu et remonté ; et depuis qu'il y réside définitivement, c'est encore lui qui est le dispensateur des grâces de l'esprit (Act. II, 33), en d'autres termes, qui *remplit tout* de ce dernier et qui vivifie ainsi le corps entier de l'Église. Le raisonnement est parfaitement clair ; il y a seulement cette difficulté à résoudre, que la citation ne s'accorde ni avec le texte hébreu ni avec le texte grec du Psaume, dans lesquels manque précisément le mot essentiel sur lequel repose

toute l'argumentation (*il donna*, le psaume disant : *il reçut*), et à cet égard nous ne voyons d'autre issue que de supposer une ancienne variante dans le texte original, ou une erreur de mémoire ; toutes les autres explications qu'on a proposées sont ou forcées ou absurdes. — L'expression : il est descendu dans *les régions inférieures* de la terre, est prise ici simplement dans son antithèse avec les *hauteurs* du ciel ; le parallélisme est complet et suffit pour préciser la pensée de l'auteur. Cependant les commentateurs ont insisté sur le comparatif et ont cru pouvoir en inférer qu'il doit être question d'une localité au-dessous de la terre, et par conséquent de ce qu'on a appelé la descente aux enfers (comp. 1 Pierre III, 18 ss.). Cette idée est positivement étrangère à notre texte et ne servirait en rien à en compléter ou corroborer l'argumentation.

Après cela, l'auteur en vient à montrer ces dons dans la réalité de l'histoire et de l'expérience, et surtout à les caractériser au point de vue de leur but. Mais tandis qu'ailleurs (1 Cor. XII, 8 ss., 28 ss., et plus encore Rom. XII, l. c.) il en signale des catégories plus variées, il se borne ici à ceux qui servent immédiatement à la direction spirituelle de l'Église, à l'éducation religieuse et morale de ses membres. Il fait cela, non pour restreindre le cercle de l'action divine, mais en vue de la pensée particulière qui le préoccupe dans tout ce morceau et à laquelle il va s'attacher jusqu'au bout. Quant aux différentes fonctions qu'il énumère ici, nous les connaissons suffisamment par ce qu'il nous en dit lui-même dans la première aux Corinthiens. Il n'y a que les seuls termes d'*évangélistes* et de *pasteurs* qu'on n'y trouve pas ; mais l'un de ces termes s'est présenté Act. XXI, 8, l'autre, très-fréquent dans l'Ancien Testament, où il marque une supériorité politique ou ecclésiastique, a dû passer d'autant plus facilement dans le langage chrétien, avec une signification analogue, que Jésus s'en était servi plus d'une fois (Matth. IX, 36. Jean X), et sans aucun doute il est question ici des mêmes personnes qui plus ordinairement sont désignées, sans figure, par le terme juif d'*anciens* (presbytres) ou par le terme grec de *surveillants* (évêques). Peut-être l'absence de l'article dans notre texte nous permet-elle de supposer réunis dans les mêmes mains l'épiscopat et le doctorat, nous voulons dire que l'enseignement régulier et continu était confié aux chefs constitués des communautés.

Quant au but à atteindre par ceux auxquels ces dons (ou les

fonctions correspondantes) ont été départis, il est énoncé par une série de phrases que notre traduction, sans être pour cela moins fidèle, a peut-être réussi à rendre plus simples et plus transparentes que ne les ont jugées ou faites les précédents commentateurs. Ces phrases expriment la nature de ce but, les unes en termes propres, les autres par des allégories. Attachons-nous à ces dernières, qui sont au nombre de trois, toutes les trois parfaitement naturelles et même populaires, mais se gênant un peu ici les unes les autres, parce qu'elles entremêlent leurs éléments. Les termes propres s'expliqueront eux-mêmes.

L'*avancement des fidèles*, car c'est de cela qu'il s'agit (plus exactement, le travail qu'il y a lieu de consacrer à leur développement, à l'effet de les conduire vers la perfection chrétienne, et qui par cette raison est aussi appelé, à la lettre, l'*œuvre du ministère*), amène d'abord une comparaison très-familière à l'apôtre Paul et qui se reproduit sous sa plume de diverses manières (Col. II, 19. 1 Cor. III, 1, etc.). C'est celle de la *croissance du corps*, par laquelle l'*enfant* arrive finalement à être un homme *fait*, à atteindre la *pleine mesure de sa taille*. Il va sans dire que c'est là une image de la croissance spirituelle, de l'acheminement progressif vers le but de la nouvelle vie ; mais il convient d'ajouter que cette image s'applique également bien à l'individu (chacun devant marcher ainsi en avant et se perfectionner pour son compte), et à l'Église, prise dans son ensemble ; puisque, composée qu'elle est d'individus, ses progès dépendent de ceux de ces derniers. Le premier point de vue se dessine dans l'emploi du pronom au pluriel, *nous tous*, le second est nettement accusé dans la dernière phrase, où il est question d'un *corps organisé*, et dont les parties se tiennent au moyen de *jointures*. Par ces jointures l'apôtre entend les secours de l'*assistance* divine, qui communique à *chaque partie*, c'est-à-dire à chaque membre de l'Église, sa mesure d'esprit, de force, de vie et d'action.

On remarquera que, dans cette allégorie de la croissance, le terme du développement, qui dans la nature physique est la *maturité virile*, est appelé ici la *taille de Christ* (et non pas l'*âge* de Christ, comme on traduit vulgairement), ce qui revient à dire qu'au point de vue chrétien, la perfection ne serait atteinte qu'autant que l'homme serait devenu à tout égard semblable au fils de Dieu. Or, comme personne ne peut avoir la prétention de se dire arrivé à cette hauteur, il s'ensuit que le travail de

perfectionnement est infini. Ainsi l'*unité de la foi* et *de la connaissance* de Christ n'est pas, d'après notre texte, le point de départ de la carrière chrétienne, mais son but idéal, toujours en vue, toujours recherché, jamais atteint. Cela n'étonnera pas ceux qui savent ce que Paul entend par la foi ; certes, s'il ne s'agissait pour les hommes que de se mettre d'accord sur une série de thèses théologiques, rien n'aurait été plus vite réalisé que cette unité, et l'Église catholique, par exemple, serait depuis longtemps dans la pleine possession de ce bien suprême, comme les diverses Églises protestantes ont cru l'être avec leurs confessions de foi. Nous ferons remarquer encore que l'image du corps et de sa croissance subit une altération partielle par suite de cette circonstance que Christ en doit être le *chef*. Or, dans la nature, la tête croît tout aussi bien que les membres ; dans la réalité religieuse, Christ n'a pas besoin de croître ; c'est nous qui devons croître pour l'égaler ; c'est de lui que nous tirons, pour cette croissance, l'élément régénérateur qui alimente la nouvelle vie.

La seconde allégorie, partout mêlée à la première, est celle de l'*édifice*. Nous la connaissons par ce que nous en avons lu à la fin du second chapitre. L'apôtre n'hésite pas à dire deux fois l'*édification du corps*, pour sa croissance, ses progrès.

La troisième enfin compare les hommes à des vaisseaux, mais seulement pour en faire une application spéciale. Ceux qui restent *enfants* (et ici ce mot est pris plutôt dans le sens de l'intelligence que dans celui du développement physique) sont plus exposés naturellement à toutes sortes d'influences étrangères et pernicieuses, et en cette qualité semblables à des navires qui dévient de leur direction et de leur destination au gré des vents et des vagues. Il y a là en même temps une allusion non méconnaissable aux dangers particuliers qui paraissent avoir menacé les églises de l'Asie et dont nous avons parlé dans l'introduction. A l'*erreur*, qu'il signale comme une puissance à peu près irrésistible pour ceux qui ne trouvent pas en eux-mêmes la fermeté qui est le fruit de cette édification progressive, l'apôtre oppose naturellement la *vérité*, la substance de l'Évangile, résumée ailleurs dans le seul nom de Christ. Enfin, revenant à son point de départ, à sa recommandation populaire de la fraternité, il nomme à deux reprises l'*amour* comme l'élément dans lequel les individus doivent croître, et l'Église tout entière s'édifier. Après tout, c'est

par l'amour seul (1 Jean IV, 7 ss. Jean XIII, 35), c'est-à-dire par la manifestation de fait, que se constate cet avancement, qui est représenté ici à la fois comme le but suprême et la mesure des efforts de ceux qui sont les organes de Dieu.

17 Voici donc ce que je veux dire (et je vous en conjure au nom
du Seigneur), c'est que vous ne viviez plus comme vivent les païens,
qui, dans le fol égarement de leur raison, et avec leur intelligence
obscurcie, sont étrangers à la vie de Dieu, par suite de l'ignorance
dans laquelle ils se trouvent et de l'endurcissement de leur cœur.
Ayant fini par perdre tout sentiment, ils se sont livrés à la débauche,
à la pratique de toute espèce d'impureté jointe à la cupidité. 20 Ce
n'est pas ainsi que vous avez appris à connaître Christ, puisque
vous l'avez entendu et que vous avez été instruits à son égard,
conformément à ce qui est la vérité en Jésus, savoir que, en ce qui
concerne votre conduite antérieure, vous devez vous défaire du vieil
homme, corrompu par des passions trompeuses, être renouvelés
quant à l'esprit de votre intelligence, et revêtir le nouvel homme,
créé à l'image de Dieu avec la justice et la sainteté de la vérité.

IV, 17-24. Dès le commencement de ce chapitre, l'apôtre avait voulu prendre le ton de la simple exhortation morale et populaire, mais entraîné par des idées d'un ordre plus relevé, qui se présentaient à son esprit, il n'avait guère fait qu'annoncer sa première intention. A partir d'ici, il y revient, d'abord d'une manière générale ; plus loin, v. 25 ss., par l'énumération détaillée de certains devoirs particuliers. Il commence donc par opposer la vie nouvelle en Christ, ses tendances et ses manifestations, à la vie antérieure, à la vie païenne, qui, peut-être, n'avait pas été précisément celle de tous ses lecteurs, pris individuellement, mais qu'il décrit ici d'après l'expérience malheureusement trop générale, pour que ceux qui faisaient exception eussent pu protester au nom de leur nation ou de leur religion. (Comp. 1 Cor. VI, 11.)

Dans le paganisme l'égarement moral est la conséquence de l'erreur religieuse (Rom. I, 19 ss.). Aussi l'auteur signale-t-il tour à tour les deux éléments dans son tableau rapidement ébauché. Il insiste même davantage (si l'on tient compte du nombre des synonymes qu'il emploie : folie, obscurité, ignorance, endurcissement) sur ce qui constitue la cause du mal, tandis qu'il dépeint l'effet en nommant seulement deux vices, mais les plus communs

de tous à cette époque et dans cette population, et en même temps ceux qui se produisaient avec le moins de pudeur : la débauche et la cupidité. S'il ajoute qu'une pareille conduite est étrangère à *la vie de Dieu*, cela ne veut pas dire qu'elle est opposée aux commandements divins : ce serait là une assertion bien faible et bien oiseuse. La vie de Dieu, ce n'est pas simplement la vie honnête et vertueuse, c'est la vie qui vient d'en haut, la vie réelle, c'est-à-dire celle qui contient en elle le germe de l'éternité et de la félicité. L'absence de cette vie, ce n'est pas simplement le péché, c'est en même temps la mort (chap. II, 1).

Dans le christianisme (pour nous servir d'une expression moderne), la vie pratique a pareillement sa racine ou son principe moteur dans un fait religieux qui n'est autre que la personne de Christ, ou plutôt le rapport dans lequel on se sera mis avec elle. Ce rapport est ramené ici d'abord à une *instruction* reçue, en d'autres termes, il est caractérisé d'après sa cause historique extérieure, mais l'apôtre ne manque pas d'ajouter ce qu'il y a de plus essentiel, en relevant aussi la cause intime et mystique, la *création* nouvelle, l'action restauratrice de Dieu. L'effet de ces causes est dépeint au moyen de formules qui rappellent l'idée de la régénération et qui sont familières aux lecteurs des épîtres pauliniennes (Rom. VI, 6. 2 Cor. V, 17. Col. III, 9). — Quand il est dit, au sujet de Christ : *vous l'avez entendu*, il s'agit de la prédication faite en son nom et par ses organes. La *vérité en Jésus*, c'est l'interprétation légitime des principes pratiques à tirer de l'Évangile, dont il est le révélateur et le garant. Dans la phrase : *l'esprit de l'intelligence*, qu'on est tenté de considérer comme un pléonasme, on peut facilement distinguer la faculté de l'homme en elle-même, laquelle peut être bien ou mal dirigée, comme on l'a vu plus haut (v. 17), et la direction qu'elle prend et qui est appelée son esprit. L'intelligence reste, mais par le renouvellement (la conversion) son esprit, sa tendance change, les ténèbres font place à la lumière. La comparaison d'un état moral avec un *vêtement* qu'on ôte ou qu'on met, n'est nouvelle ici qu'à l'égard de l'application (comp. Rom. XIII, 14. Gal. III, 27). L'expression : *créé à l'image* de Dieu, est justifiée par le passage parallèle Col. III, 10. Enfin, la *justice et la sainteté* sont mentionnées comme des éléments constitutifs de la nouvelle créature, car ce n'est pas elle qui se les donne, elle les tient de Dieu. Et ce sont des qualités inséparables de la *vérité* (opposée ici à l'erreur qui

produit les convoitises), laquelle est pour ainsi dire personnifiée comme la puissance restauratrice qui émane de Christ.

25 Ainsi donc, renoncez au mensonge et dites la vérité, chacun dans
ses rapports avec son prochain, puisque nous sommes membres les
uns des autres. Dans la colère ne péchez point : que le soleil ne se
couche pas sur votre irritation et ne donnez pas prise au diable.
Que le voleur ne commette plus de vol ; qu'il travaille plutôt de ses
mains à faire une bonne besogne, pour qu'il ait de quoi donner à
celui qui est dans le besoin. 29 Qu'aucune mauvaise parole ne sorte
de votre bouche ; que vos discours soient de nature à édifier là où
cela est nécessaire, afin de faire du bien à ceux qui les entendent,
et n'attristez point le saint esprit de Dieu, dont vous avez reçu le
sceau pour le jour de la délivrance. Que toute aigreur, toute colère,
toute animosité, toute clameur, toute médisance soient bannies du
milieu de vous, ainsi que toute méchanceté. Soyez bons les uns pour
les autres, compatissants, vous pardonnant mutuellement, comme
Dieu vous a pardonné en Christ. 1 Devenez donc imitateurs de Dieu,
comme ses enfants bien-aimés, et appliquez-vous à aimer, à l'exemple
de Christ, qui vous a aimés aussi, et qui s'est livré pour vous
comme une oblation et un sacrifice d'une odeur agréable à Dieu.

IV, 25-V, 2. Voici maintenant une première série de devoirs recommandés plus spécialement par l'auteur. Ils se suivent sans ordre systématique, selon qu'une association naturelle des idées, ou quelque autre préoccupation les aura suggérés à son esprit. Ces recommandations peuvent nous paraître très-élémentaires et par conséquent superflues ; il y en a au sujet desquelles on a pu s'étonner de les voir adressées à des chrétiens nouvellement convertis et qu'on supposait pénétrés de toute la ferveur d'une conviction religieuse récemment acquise. Il convient plutôt de se rappeler que des prédications de ce genre étaient chose à peu près inconnue au sein de la société païenne, et que, pour longtemps, tant que l'Église se recrutait essentiellement parmi les adultes, elles étaient bien plus nécessaires qu'elles ne peuvent paraître là où l'éducation domestique les remplace en partie ou leur prépare le terrain.

L'apôtre commence par proscrire le *mensonge*, par la simple raison que le dernier mot qu'il avait prononcé dans le passage précédent, c'était la *vérité*. Le devoir de la véracité est basé sur

l'idée religieuse, précédemment développée, de l'unité du corps de Christ, puisque les membres d'un même corps, censés tous dirigés par un même esprit, ne sauraient se tromper, se nuire mutuellement.

En second lieu, il parle de la *colère*, de cette affection à laquelle l'homme se laisse aller si facilement, quelquefois même par des motifs plausibles et légitimes. Car il est à remarquer que la colère n'est pas condamnée d'une manière absolue, et cela d'autant moins que le langage biblique l'attribue quelquefois à Dieu même. Il ne saurait y avoir de doute à cet égard, et la forme particulière de la phrase de l'original (empruntée peut-être au texte grec du Psaume IV, 5) sert à accentuer la défense du péché. Or, pour éviter ce dernier, l'apôtre fait une double recommandation : soyez prêts, enclins, faciles à la réconciliation, n'ayez pas de rancune, calmez-vous aussi tôt que possible, et prenez garde de vous laisser entraîner par la colère à des excès, à des injures, à des crimes. Car le diable profite des moments où l'homme n'est pas maître de lui-même, pour le pousser dans la voie du mal.

La mention du *vol* fournit l'occasion de signaler ce grand principe de la morale chrétienne, que l'abstention du mal positif n'est pas tout, qu'il faut y joindre l'application au bien opposé (donner au lieu de prendre) et prévenir par cette nouvelle habitude toute tentation ou rechute.

Les *mauvaises paroles* peuvent être celles qui troublent la paix entre les hommes, ou celles qui trahissent de mauvais penchants, blessent la pudeur et les convenances et excitent au mal. Les effets communs à tous ces discours peuvent être comparés à une destruction, à un ravage exercé, soit dans la conscience individuelle, soit dans la société. Le contraire est donc l'*édification*, c'est-à-dire le progrès, la consolidation dans le sens du bien. L'auteur s'adressant à des chrétiens, leur rappelle qu'ils sont censés avoir reçu le saint-esprit auquel ils doivent servir de demeure. Mais celui-ci serait *attristé*, se trouverait mal à son aise, repoussé et dégoûté, s'il était, pour ainsi dire, forcé de subir un voisinage si antipathique à sa nature. L'apôtre veut insinuer que cet esprit (dont les croyants ont été marqués comme d'un sceau auquel Dieu les reconnaîtrait pour siens au *jour de la délivrance*, c'est-à-dire lors de leur passage de cette vie dans l'autre) serait forcé de se retirer et de les abandonner au sort qui attend ceux auxquels cette marque n'a pas été donnée.

La dernière recommandation est trop simple pour que nous ayons à nous y arrêter ; elle nous intéresse cependant à un haut degré parce que l'apôtre, en la rattachant, elle aussi, à l'idée religieuse, à l'exemple de Dieu et de Christ, arrive à nommer la mort, soufferte volontairement par Jésus pour le salut des hommes, un *sacrifice*, une oblation. C'est presque la seule fois (Rom. III, 25) que cette idée, ou plutôt cette image, se produit dans les épîtres. Comme elle n'est en aucune manière développée dans le texte, nous ne sommes pas autorisés à mettre sur le compte de l'apôtre Paul les définitions, en partie contradictoires, imaginées à son sujet dans les écoles. Tout ce que nous pouvons puiser dans notre passage revient aux faits suivants : 1° Christ a versé son sang par amour pour les hommes ; 2° c'est également par amour que Dieu a agréé ce sacrifice. Il n'est donc point question ici d'une compensation exigée par la juste colère du juge, d'une satisfaction matérielle et juridiquement appréciée, comme le veut le système scolastique. Du reste, nous nous en rapportons à l'*Histoire de la théologie apostolique*, liv. V, chap. 15.

[3] Que le libertinage, ainsi que toute impureté ou cupidité, ne soit pas même nommé parmi vous, comme il convient à des saints, non plus que ce qui est déshonnête, le bavardage impie, les plaisanteries frivoles, toutes choses malséantes ; qu'on entende plutôt des actions de grâces. Car vous savez et reconnaissez qu'aucun homme débauché, impur ou avare (lequel est un idolâtre), n'a part au royaume de Christ et de Dieu. [6] Que personne ne vous trompe par de vains discours : c'est à cause de pareilles choses que la colère de Dieu vient frapper les hommes rebelles. Ne vous associez donc pas à eux. Car autrefois vous étiez ténèbres ; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur : vivez comme des enfants de la lumière : car le fruit de la lumière consiste en tout ce qui est bon, juste et vrai. [10] Examinez ce qui peut plaire au Seigneur, et ne prenez point part aux œuvres stériles des ténèbres, ou plutôt signalez-les avec sévérité. Car ce qu'ils pratiquent en secret, on a honte d'en parler seulement : mais ce qu'on signale en le blâmant, cela est dévoilé et mis dans son vrai jour. C'est pour cela qu'il dit : *Réveille-toi, ô toi qui dors ! relève-toi d'entre les morts, et Christ t'éclairera !*

V, 3-14. Dans ce nouvel alinéa, l'apôtre est plus exclusivement négatif et s'attaque aux deux vices déjà précédemment signalés

(chap. IV, 19) comme les plus apparents et les plus répandus dans la société païenne, la *libertinage* et l'*avarice*. On pourra utilement comparer ici le passage Col. III, 5 ss., qui offre une série de parallèles. Il n'y aura guère à s'arrêter qu'à quelques expressions isolées. On remarquera d'abord que l'apôtre ne borne pas ses remontrances aux actes honteux, il comprend aussi dans son blâme les paroles déshonnêtes, de sorte qu'il répète ici en quelque sorte ce qu'il a dit plus haut (chap. IV, 29). A ces paroles il oppose celles qui conviennent aux chrétiens, et qu'il résume dans le seul terme d'*actions de grâces*. Beaucoup de commentateurs traduisent : paroles gracieuses, aimables, comp. Col. IV, 6. Cependant l'usage constant de la langue (Col. III, 15) favorise plutôt notre interprétation, et nous comprenons qu'un homme dont les pensées se concentrent sur ce qu'il doit dire à Dieu, ne risque guère que sa langue s'égare. Si l'avare est appelé un *idolâtre*, cela nous rappelle le mot de Jésus (Matth. VI, 24), relatif à l'impossibilité de servir à la fois Dieu et le mammon. Des principes plus sévères, relativement à la manière de se conduire, étaient assez nouveaux pour la pluralité des Grecs, et ceux qui s'étaient ralliés à l'Église étaient sans doute fréquemment exposés aux railleries et aux sollicitations de leurs anciens coreligionnaires : voilà pourquoi l'auteur les prémunit contre les paroles trompeuses par lesquelles on leur représentait la licence des mœurs comme chose indifférente. Pour l'allégorie de la *lumière* et des *ténèbres*, nous renvoyons nos lecteurs à 1 Thess. V, 4 ss. Rom. II, 19 ; XIII, 12, etc. Nous avons vu plus haut la même antithèse en termes propres, chap. II, 11 ; IV, 17. En disant : *fruit de la lumière*, l'auteur mêle ensemble deux images disparates. Aussi les copistes ont-ils préféré écrire *fruit de l'esprit* (d'après Gal. V, 22). Les fruits dont il est parlé sont en tout cas les qualités de celui qui marche dans la lumière ou qui est éclairé par l'esprit de Dieu. Dans ce contexte, la bonté se rapporte aux dispositions intérieures, la justice à la portée des actes, et la vérité à la sincérité des convictions. Les œuvres des ténèbres sont les qualités ou actes opposés. Elles sont *stériles*, bien entendu dans ce sens restreint qu'elles ne produisent pas de fruits pour la vie, mais pour la mort.

La fin de ce morceau est un peu obscure, et notre traduction, pour offrir un sens immédiatement intelligible, n'a pu être littérale. Voici ce que l'auteur semble vouloir dire : Il venait de

recommander à ses lecteurs de ne point prendre part à ces œuvres des ténèbres ; il se reprend aussitôt pour dire : il y a mieux à faire ; flétrissez-les, témoignez hautement l'horreur qu'elles vous inspirent. (Le verbe grec du texte signifie à la fois démontrer et blâmer, ce que nous avons cherché à exprimer en deux mots.) Car les débordements des passions les plus honteuses (Rom. I, 26 ss.) sont tels, dit l'apôtre, qu'on éprouve du dégoût rien qu'en y songeant, et qu'on hésite à en parler. Raison de plus pour ne pas se taire, pour parler bien haut, afin de confondre les uns et de prémunir les autres, car (littéralement) ce qui est ainsi signalé (et blâmé) est manifesté par la lumière (tiré au grand jour), et tout ce qui est manifesté est lumière (c'est-à-dire, ne peut plus rester caché). L'apôtre veut rappeler que tel vice n'est dangereux qu'autant qu'il reste à l'ombre ; et que, mis dans son vrai jour, il cesse d'être attrayant, il excite plutôt le dégoût.

Le passage de l'Écriture cité à la fin doit sans doute confirmer la nécessité d'adresser des appels énergiques à ceux qui sont comme plongés dans la torpeur mortelle du péché, pour leur faire ouvrir les yeux à la lumière vivifiante de Christ. La difficulté de ce passage ne résulte donc pas de quelque obscurité du sens, mais de cette circonstance, aujourd'hui suffisamment constatée, qu'un tel texte ne se lit pas dans l'Ancien Testament. On a bien invoqué les passages És. IX, 2 ; XXVI, 19 ; LX, 1 ; mais on y cherche en vain les paroles alléguées ici et le sens général même ne correspond pas à l'idée que l'apôtre veut exprimer. Paul aurait-il été trompé par sa mémoire ? aurait-il allégué un texte apocryphe ? la citation serait-elle puisée dans quelque livre chrétien contemporain ? On a tour à tour essayé de tous ces expédients, sans trouver de solution généralement acceptable. Car le livre des cantiques de l'Église primitive n'a existé que dans l'imagination de quelques commentateurs modernes ; nulle part on ne voit que Paul invoque un texte non canonique comme une autorité, et pour ce qui est de l'erreur de mémoire, il faudrait au moins trouver quelque chose d'approchant, comme c'est le cas dans maint autre endroit.

15 Prenez donc bien garde à ce que vous viviez exemplairement, non en hommes insensés, mais en hommes sages, rachetant le moment opportun, car les temps sont mauvais. Ainsi donc ne devenez point inintelligents, mais tâchez de comprendre quelle est la volonté du

Seigneur. Et ne vous enivrez pas de vin, ce qui serait de l'intempérance, mais soyez remplis de l'esprit, vous entretenant ensemble par des psaumes et des hymnes et des cantiques spirituels, chantant et psalmodiant au Seigneur dans votre cœur, rendant grâces sans cesse et pour toutes choses à Dieu le père, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, vous subordonnant les uns aux autres dans la crainte de Christ.

V, 15-21. Vivre *exemplairement* (litt. : exactement), cette phrase rappelle l'idée d'une règle qui a été donnée effectivement plus haut et à plusieurs reprises. La règle étant censée bonne et salutaire, celui qui la suit est sage et prudent ; il s'appliquera même à la connaître de mieux en mieux et à se laisser guider par la volonté de Dieu. Plus particulièrement il aura l'œil ouvert sur les occasions de s'acquitter de ses devoirs, qui pourraient s'offrir à lui ; il les saisira avec empressement, ne les laissera pas échapper (il les *rachètera*, comme à prix d'argent), d'autant plus que *les temps sont mauvais*, et les obstacles qui entravent le chemin du chrétien plus nombreux et plus grands.

Avec le v. 18, l'apôtre revient aux recommandations spéciales. Et d'abord il parle de l'ivrognerie et lui oppose, au moyen d'une métaphore familière à plus d'une langue, les saints transports provoqués par une ample effusion de l'esprit de Dieu. Il signale trois effets de cette dernière : 1° le chant religieux proprement dit, servant à l'édification mutuelle ; 2° la musique sacrée, dans un sens figuré, c'est-à-dire ces accords qui retentissent au fond du cœur et portent l'âme vers Dieu ; 3° la prière dictée par un sentiment intime de gratitude.

La dernière ligne, quoique étroitement liée par la construction à ce qui précède, appartient déjà à une nouvelle série d'idées, qui se continue jusqu'à chap. VI, 9. Il s'agira là de la soumission mutuelle qui doit caractériser les chrétiens, soit de la subordination, au sens propre, de certaines classes de personnes à certaines autres, soit des devoirs correspondants de ces dernières.

[22] Vous, femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, comme Christ aussi est le chef de l'Église, lui, le sauveur du corps. Or, de même que l'Église est soumise à Christ, de même aussi les femmes doivent l'être à leurs maris en toutes choses. [25] Vous, maris, aimez vos femmes, comme Christ aussi a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la

sanctifier par sa parole après l'avoir purifiée par le bain de l'eau, afin de la faire paraître devant lui, cette Église, brillante, exempte de taches et de rides et de choses semblables, mais de manière qu'elle fût sainte et sans défaut. De même, les maris aussi doivent aimer leurs femmes qui sont comme leurs corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même; car jamais personne n'a haï sa propre chair; au contraire, il la nourrit et la soigne comme Christ fait à l'égard de l'Église, puisque nous sommes les membres de son corps.
31 *C'est pour cela que l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux seront une seule chair.* C'est là un grand mystère; moi je l'interprète de Christ et de l'Église. Seulement quant à vous aussi, chacun individuellement doit aimer sa femme comme il s'aime lui-même, et la femme doit respecter son mari.

V, 22-33. Nous venons de dire que l'apôtre veut parler plus spécialement des devoirs particuliers à certains rapports sociaux, dans lesquels il s'agira d'un côté d'une subordination, sans que de l'autre il y ait absence d'obligations correspondantes. Les rapports de ce genre signalés ici sont au nombre de trois : celui des époux entre eux, celui des parents et des enfants, enfin celui des maîtres et des esclaves.

Pour bien apprécier une recommandation comme celle qui est faite ici aux époux, et qui nous paraît presque superflue, il faut se reporter à l'époque où vivaient les apôtres. L'antiquité en général, et l'orient plus particulièrement, assignaient à la femme une place secondaire dans la famille, et n'en faisaient guère que la première servante du maître de la maison. La prédication évangélique, en plaçant la question religieuse sur un terrain indépendant des conditions sociales (Gal. III, 28), devait nécessairement amener un changement notable dans les relations de famille et faire pénétrer l'idée de l'égalité là où les habitudes et même les lois avaient consacré le despotisme le moins contesté et quelquefois le plus brutal. Aussi voyons-nous que c'est là l'une des principales causes des grands progrès de la civilisation chez les nations chrétiennes. Cependant, tout en proclamant cette égalité des sexes au point de vue religieux, des penseurs comme Paul ne pouvaient pas méconnaître que chacun d'eux avait reçu du créateur sa tâche ou sphère spéciale dans la famille, et il n'était pas question de renverser cet ordre de la nature par une éspèce d'émancipation révolutionnaire. Or, on sait assez par des

expériences nombreuses et journalières, que les hommes ne sont que trop facilement portés d'un extrême à l'autre; on ne sera donc pas surpris de voir dans l'Église primitive certaines velléités d'indépendance démesurée chez des femmes qui ne savaient pas immédiatement se tracer la vraie ligne de leur devoir, après avoir compris que l'ancienne règle devait être censée abolie. Paul, à plusieurs reprises (1 Cor. XI, 2 ss.; XIV, 34. Comp. 1 Tim. II, 12 ss., etc.), est amené à parler de ces choses de manière à nous laisser entrevoir les embarras ou les écarts qui naissaient d'un malentendu volontaire ou involontaire. Cela nous explique comment à côté de l'*amour* prêché aux maris, il est aussi question de la *soumission* recommandée aux femmes.

Du reste, l'apôtre ne s'arrête pas à des points spéciaux relativement à ces deux devoirs. Nous relèverons cependant ce fait que, malgré la diversité des notions, des termes, ou des rapports (amour d'un côté, soumission de l'autre), malgré un partage qui, ce semblerait, ne connaît ou ne reconnaît chez la femme que le *respect* et non l'amour, l'exposé de l'auteur aboutit pourtant à l'idée de l'union parfaite, de l'unité (*une chair*, un être collectif ou complexe), et partant à la réciprocité du devoir. Seulement cet exposé est dominé par l'image de la tête (*chef*) et du *corps*, le mari étant constamment regardé comme le supérieur dans l'ordre domestique, comme la tête l'est dans l'organisme; voilà pourquoi l'idée de réciprocité ne prévaut pas sur celles qui dérivent de l'inégalité de position. Quand il est dit (v. 28) que les maris doivent *aimer leurs femmes comme leurs corps*, cela ne veut pas dire: comme un homme aime *son* propre corps, mais: comme cela est naturel au point de vue d'après lequel la femme est une partie intégrante du mari. C'est la femme qui est le *corps* du mari, comme le mari est le *chef* de la femme. Et c'est pour cela et dans ce même sens que l'auteur transcrit le passage de la Genèse que nous avons souligné, et qui doit constater cette unité personnelle du couple. La phrase : *personne n'a jamais haï sa chair*, en substituant le mot *chair* au terme de *corps*, fait voir clairement que l'auteur met en parallèle le lien conjugal qui unit le mari et la femme (tête et corps) avec le lien naturel qui constitue la personne humaine (âme et chair). L'une et l'autre expression revient à dire : une partie de soi-même. Enfin, quand il est dit que la femme doit être soumise à son mari *comme au Seigneur*, cette formule (comp. chap. VI, 5) met le devoir domestique sous

la sanction religieuse, et ne fait que reproduire l'idée de la phrase précédente.

Ce qui fait paraître cette exposition moins simple qu'elle ne l'est en réalité, c'est que l'apôtre y mêle constamment une autre série d'idées, qui servent à la fois à préciser sa pensée et à rattacher son précepte à une conception religieuse et même mystique. Ou plutôt, à y regarder de près, il y a là encore deux idées distinctes au fond et qu'il conviendra de séparer pour mieux les comprendre.

D'abord le devoir des maris est fondé sur l'exemple de Christ. Christ est le *chef* de l'Église, comme le mari est le chef de la femme. Personne ne contestera cette supériorité de Christ ; l'Église lui doit soumission et respect. Néanmoins Christ *aime* l'Église, il l'a aimée au point de *se livrer* pour elle à la mort. L'Église est le *corps* de Christ (les copistes ont ajouté : *de sa chair et de ses os*) ; Christ est le *Sauveur* de ce corps. Ce terme de Sauveur est peut-être pris ici dans un sens plus large que d'ordinaire, parce que pour rendre le parallélisme plus complet, il doit aussi pouvoir s'appliquer au mari. Or, d'après l'étymologie, le mot grec signifie celui qui rend quelqu'un sain et sauf, qui lui assure la vie et lui procure la santé et le bien-être. Il est évident que cette définition s'appliquera à Christ ou au mari, selon que le sens des termes est nuancé diversement.

En second lieu, l'apôtre saisit cette occasion pour revenir à une allégorie déjà indiquée ailleurs (2 Cor. XI, 2), et qui se présentait ici par une association très-naturelle des idées, mais sans appartenir à la sphère de la prédication morale qui fait le fond de ce morceau. C'est la comparaison du rapport de Christ et de l'Église avec celui qui existe entre l'époux et l'épouse, ou, si l'on veut, entre le fiancé et la fiancée. Cette allégorie est plus ancienne (Matth. XXV, 1. Jean III, 29) et revient aussi ailleurs dans le Nouveau Testament (Apoc. XIX, 7 ss). Elle se reproduit deux fois dans ce morceau : 1° au v. 32, où, après avoir cité les paroles de la Genèse, l'apôtre les nomme un *mystère*, c'est-à-dire un texte ayant un sens plus profond que celui auquel on songe d'abord. Il y voit donc une révélation évangélique placée à l'entrée même de l'histoire des hommes et établissant le rapport *conjugal* entre Christ et l'Église. Et cette interprétation qu'il donne comme la sienne, est à ses yeux si bien la chose essentielle, qu'il croit devoir ajouter : cela n'empêche pas que le devoir du

mari d'aimer sa femme subsiste, bien que le texte sacré doive être interprété d'après ce sens plus profond; 2° aux v. 26, 27, où l'Église est représentée comme la *fiancée* de Christ. Car une fiancée se baigne, se pare, se purifie, pour paraître dignement devant son époux au grand jour de la fête nuptiale. Ainsi Christ lui-même a purifié l'Église par le baptême, il la sanctifie de plus en plus par sa parole, à l'effet de faire disparaître tout ce qui pourrait la défigurer.

[1] Enfants, obéissez à vos parents, en Christ, car cela est juste. *Honore ton père et ta mère!* c'est là le premier commandement accompagné d'une promesse : *afin que tu sois heureux et que tu restes longtemps sur la terre.* Et vous, pères, n'irritez point vos enfants, mais élevez-les dans la discipline et l'instruction du Seigneur.

VI, 1-4. Le second rapport de famille, placé par l'apôtre sous la sanction des principes évangéliques, est celui des parents et des enfants. L'antiquité réglait ce rapport par la consécration de l'autorité absolue du père, et imposait ainsi aux enfants une soumission toute légale et pleine de crainte. Paul ne veut pas qu'on tombe dans l'extrême opposé, mais il demande une éducation chrétienne à la fois sérieuse et douce et une obéissance de cœur, joyeuse et spontanée. La mention du Seigneur, des deux côtés, représente l'élément chrétien dans cette morale; nous avons l'habitude de nous servir, à la place de ce nom et des prépositions qui l'introduisent, d'un simple adjectif; la formule apostolique est plus significative, parce qu'elle ne se perd pas dans les abstractions et qu'elle rappelle le grand principe de l'Évangile, que toute vie saine découle de l'union personnelle avec Christ.

L'auteur insiste encore sur cette circonstance que le commandement relatif au devoir filial est le premier (le seul) dans le décalogue auquel se rattache une promesse spéciale. Il va sans dire que cette promesse n'est point prise ici dans un sens purement matériel où elle se bornerait soit à la longévité individuelle, soit au tranquille séjour en Canaan.

[5] Vous, esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et humilité, dans la simplicité de votre cœur, comme à Christ, ne faisant point le service pour les yeux seuls, comme ayant à plaire à des hommes, mais en faisant de bon cœur la volonté de Dieu comme serviteurs de Christ, servant avec affection, comme s'il s'agissait du

Seigneur et non des hommes, sachant que chacun sera récompensé par le Seigneur de ce qu'il aura fait de bien, qu'il soit esclave ou libre. [9] Et vous, maîtres, agissez-en de même à leur égard, vous abstenant de menaces, sachant que votre maître à vous et à eux est aux cieux et qu'il ne fait point acception de personnes.

VI, 5-9. Le troisième et dernier rapport domestique à sanctifier par l'esprit de l'Évangile, c'est celui des maîtres et des esclaves. L'apôtre ne songe pas du tout à provoquer une révolution sociale à cet égard : les conditions existantes peuvent subsister (1 Cor. VII, 21 s. Philém., introd.). Le devoir des maîtres est très-simple ; on n'a besoin, pour le faire comprendre, que d'invoquer une vérité universellement reconnue dès à présent, c'est qu'il y a *un* Dieu pour tous (malheureusement l'expression est affaiblie dans le texte vulgaire), donc nul ne doit disposer de l'autre injustement et arbitrairement.

Pour ce qui est des esclaves, il leur est conseillé de comprendre leur position comme une condition dans laquelle Dieu les a mis. En se prêtant à ces exigences, c'est donc, à vrai dire, lui qu'ils servent. Leur soumission, leur déférence, leur résignation, doit être affaire de cœur et non de forme et de calcul, un service *pour les yeux*. Cela veut dire que le maître humain, en exigeant un service, est content quand il le voit fait, fût-ce à contre-cœur ; le maître céleste regarde à l'intention, à la bonne volonté qu'on y met. Les mots : *crainte* et *tremblement* (litt.), pris dans le sens qu'ils ont actuellement, ne nous semblent pas bien en harmonie avec la tendance du texte. Nous devrions plutôt dire : déférence et respect.

[10] Au reste, cherchez votre force dans le Seigneur et dans la vertu de sa force à lui. Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux artifices du diable ; car ce n'est pas contre la chair et le sang que nous avons à lutter, mais contre les chefs, les puissances, les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits malins des régions célestes. [13] Ainsi donc, prenez l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister dans les mauvais jours, et rester debout après avoir remporté une complète victoire. Tenez donc ferme, ayant les reins ceints de vérité, revêtus de la cuirasse de la justice, les pieds chaussés de bonnes dispositions pour l'évangile de la paix, prenant par dessus tout cela le bouclier de la foi, au moyen duquel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du malin. [17] Saisissez aussi le casque du salut et l'épée de l'esprit, c'est-à-dire la parole de

Dieu, en lui adressant en tout temps, par l'esprit, toutes sortes de prières et de supplications, et en veillant à cela avec une entière persévérance ; priant pour tous les fidèles, ainsi que pour moi, afin que, lorsque j'ouvrirai la bouche, il me soit donné la parole pour que je fasse connaître librement le mystère de l'Évangile, pour lequel je suis en mission, quoique enchaîné, et que je parle courageusement comme je le dois.

VI, 10-20. Paul veut terminer ; c'est ce qu'annonce le mot *Au reste,* qui commence ses formules de conclusion (2 Cor. XIII, 11. Gal. VI, 17. Phil. IV, 8. 2 Thess. III, 1). Et il termine en effet par une éloquente exhortation au combat contre tout ce qui est contraire à l'Évangile, au dedans comme au dehors. Le royaume des ténèbres suscite des entraves à l'œuvre de Christ dans ces deux sphères et la lutte doit être énergique. parce qu'elle ne se dirige pas contre un adversaire mortel (*chair et sang*), c'est-à-dire faible et méprisable, mais contre des esprits disposant d'une formidable puissance. Cette idée, d'ailleurs familière à Paul (2 Cor. X, 4. Rom. XIII, 12. 1 Thess. V, 8), n'est développée nulle part avec autant de détails allégoriques.

Les qualités représentées par les diverces pièces de l'armure militaire sont : 1° La *vérité*. Nous avons choisi ce mot pour ne pas trop nous éloigner du grec ; mais nous sommes convaincu qu'il faut le prendre dans le sens hébreu de fidélité, de ferme adhésion, de constance. En tout cas il n'est pas question de véracité, dans le sens ordinaire. 2° La *justice,* c'est-à-dire la rectitude et la droiture dans les actes. Voyez pour ces deux premières qualités, chap. V, 9. 3° La *bonne disposition* pour l'Évangile, le zèle avec lequel on défend sa cause et étend son empire. 4° La *foi*. 5° Le *salut,* est sans doute placé ici pour les biens à venir, et remplace par conséquent la notion de l'espérance (comp. 1 Thess., l. c.). 6° L'*esprit* est celui de Dieu, inspiré à l'homme et devenant pour lui une qualité d'autant plus nécessaire qu'elle est aussi plus directement une arme. Car ce qui est dit de la parole de Dieu peut être rapporté à la promesse faite Matth. X, 20. Marc XIII, 11. Mais dût-on préférer de le prendre dans le sens habituel, de l'Évangile lui-même, la combinaison avec l'épée, arme d'agression et de conquête, se justifiera encore.

Le détail archéologique de l'*armure* (ceinture, cuirasse, chaussure, bouclier, casque, épée), n'a pas besoin d'explication. L'apôtre

en parle en laïque, prenant les choses au hasard, de sorte que ses combinaisons ne sont pas les mêmes que dans les passages parallèles ci-dessus cités. Les anciens tiraient avec des flèches embrasées pour mettre le feu à des bâtiments. C'est à cela qu'il est fait allusion dans ce qui est dit des attaques du diable.

La prière aussi est une arme du chrétien ; elle sert à obtenir toutes les autres, et c'est dans ce sens qu'il en est parlé ici ; surtout aussi dans l'application spéciale qui en est faite à l'auteur, lequel déclare avoir besoin avant tout de cette arme dont il avait été question en dernier lieu. C'est aussi ce qui nous confirme dans l'idée qu'il faut entendre la *parole de Dieu* dans le sens que nous avons proposé. Les traducteurs effacent généralement ce qu'il y a de spirituel dans la combinaison paradoxale des mots de *mission* et de *chaînes*.

[21] Mais pour que vous aussi vous sachiez ce qui me concerne personnellement, ce que je fais, Tychicus, le bien-aimé frère et fidèle ministre du Seigneur, vous fera tout connaître. Je l'envoie exprès chez vous, afin que vous ayez connaissance de ce qui me regarde et qu'il console vos cœurs.

VI, 21-22. Tychicus, le porteur de la lettre, est aussi nommé Col. IV, 7. 2 Tim. IV, 12. Act. XX, 4. Tite III, 12. Il paraît avoir été l'un des principaux membres de l'église d'Éphèse, et avoir fait de fréquents voyages dans l'intérêt de l'Évangile. La portée de la phrase : *pour que vous aussi vous sachiez,* a été discutée dans l'Introduction. La consolation se rapporte à la captivité de l'apôtre.

[23] Que la paix soit avec les frères, ainsi que l'amour uni à la foi, de la part de Dieu le père et du Seigneur Jésus-Christ. Que la grâce soit avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ d'une manière inaltérable !

VI, 23, 24. Contre l'usage, les formules de bénédiction et les salutations finales sont écrites ici à la troisième personne. Cela s'expliquera facilement si l'on songe que les lettres ont dû toujours être remises aux Anciens (1 Thess. V, 27), par la main desquelles elles arrivaient à la connaissance des autres fidèles.

AUX COLOSSIENS

Paul, apôtre de Jésus-Christ, par la volonté de Dieu, et le frère Timothée, aux saints et fidèles frères en Christ, qui sont à Colosses : Que la grâce et la paix soient sur vous, de la part de Dieu, notre père !

I, 1-2. La formule de salutation, tout en exprimant absolument les mêmes idées qu'ailleurs dans ces épîtres, diffère tant soit peu des adresses analogues, et se distingue par sa brièveté. Ce serait une question assez secondaire, que de demander si le mot *saints* est ici un substantif ou un adjectif. Personne n'ignore que ce terme était généralement employé par l'apôtre pour désigner les membres de l'Église, en tant qu'ils étaient devenus étrangers au monde profane et s'étaient *consacrés* à Dieu en Christ. Mais l'expression française : *les Saints*, d'après l'usage actuel du mot, suggérerait une idée étrangère à la pensée de l'auteur. Si nous osions effacer la couleur propre de son style, nous devrions dire : aux chrétiens de C., nos fidèles frères en Christ. — Plusieurs éditeurs modernes, sur la foi d'anciens manuscrits, ont adopté la forme Colasses, Colassiens.

[3] Je ne cesse de rendre grâces à Dieu, le père de notre Seigneur Jésus-Christ, en priant pour vous, ayant été informé de votre foi dans le Christ Jésus, et de l'amour que vous portez à tous les fidèles, en vue de l'espérance qui vous est assurée dans le ciel, et dont vous avez eu autrefois connaissance par la prédication de la vérité évangélique, laquelle vous est parvenue à vous, ainsi qu'au monde entier, où elle porte des fruits et gagne du terrain ; il en est de même chez vous, depuis le jour où vous avez appris à connaître la grâce de Dieu, conformément à la vérité, telle que vous l'avez entendue de la bouche d'Épaphras, mon bien-aimé compagnon de service, ce fidèle ministre de Christ auprès de vous, qui m'a aussi fait connaître cet amour que l'esprit vous inspire.

I, 3-8. Le préambule ressemble, par la forme comme par le fond, à ceux des autres épîtres. C'est le sentiment de satisfaction et de gratitude au sujet de la conversion et des progrès religieux des fidèles de Colosses, que l'apôtre exprime dans une série de phrases enchevêtrées l'une dans l'autre, et que la traduction ne parvient à rendre claires qu'en se permettant de simplifier tant soit peu la construction. On rétablira aisément la série naturelle des idées de la manière suivante :

«J'ai eu récemment de vos nouvelles par Épaphras : ce qu'il m'a dit de votre foi en Christ, de votre amour fraternel, de la fermeté de votre espérance chrétienne, m'a rempli de joie et de reconnaissance envers Dieu, qui a fait parvenir son Évangile à vous, comme au reste du monde....»

Les amplifications jointes à chaque élément de cette simple proposition voilent un peu la marche du discours, mais cela ne saurait créer des difficultés réelles. Les allusions historiques, comprises dans ce passage, ont été discutées dans l'Introduction. En fait d'idées théologiques, nous en relèverons deux surtout : 1° La *vérité évangélique* (ou : de l'Évangile), que l'auteur dit avoir été prêchée à Colosses, est résumée quelques lignes plus bas par le seul mot de *grâce de Dieu*, et comme il y ajoute : *conformément à la vérité*, nous voyons qu'encore ici la conception fondamentale de l'Évangile, à son gré, est la doctrine de la grâce, opposée à celle du mérite des œuvres, qui voudrait baser le salut sur autre chose que sur le bon vouloir et la miséricorde du Père céleste. L'épître défendra cette doctrine, sans l'exposer théoriquement, non plus contre le judéo-christianisme pharisaïque, comme le fait l'épître aux Galates, mais contre une espèce de théosophie

gnostique qui n'est pas moins contraire à la vérité. 2° Nous retrouvons ici, quoique combinée d'une manière particulière, la trilogie paulinienne bien connue des trois qualités fondamentales du chrétien, ou plutôt des trois formes de sa vie spirituelle : de la *foi*, de l'*amour* et de l'*espérance* (voy. 1 Cor. XIII, 13, et *Théologie apostolique*, t. II, 240). Seulement il ne faut pas prendre la phrase dans ce sens, que Paul aurait voulu dire que les Colossiens avaient la foi et l'amour, *à cause* de l'espérance, c'est-à-dire parce qu'ils étaient sûrs d'en être récompensés. Un pareil eudémonisme est étranger à la pensée de l'apôtre. Une foi, un amour intéressés, ne mériteraient pas ce nom et n'auraient rien à espérer ; l'espérance elle-même est une partie intégrante de la foi, elle se rapporte d'ailleurs à des biens purement spirituels ; enfin, les trois éléments sont inséparables, et si l'espérance est mise ici en quelque sorte à part, c'est qu'au fond elle est mentionnée moins comme un sentiment que comme un objet, et que cet objet appartient à une existence à venir.

Dans l'original, ce qui est compris dans les v. 9 à 23 ne forme, à vrai dire, qu'une seule phrase, à laquelle doit s'appliquer, avec plus de force encore, ce que nous avons dit de la précédente. Il faudra nécessairement la ramener, non pas seulement à l'aide du commentaire, mais déjà dans la traduction, à une forme plus simple et plus intelligible, par des intersections convenables. Cela sera assez facile, dès que nous aurons constaté que ce que l'auteur dit aux Colossiens, pour les exhorter à marcher dans la bonne voie (v. 9-11) et pour leur rappeler la nature et la portée de leur conversion (v. 21-23), se trouve disjoint par l'intercalation d'une digression purement théorique (v. 12-20), qui est en même temps le morceau le plus célèbre et le plus important de toute l'épître, au point de vue théologique.

9 C'est pour cela que moi aussi, depuis le jour où j'en ai été informé, je ne cesse de prier Dieu pour vous, et de demander que vous soyez remplis de la connaissance de sa volonté, en toute sagesse et intelligence spirituelle, afin de vivre d'une manière digne du Seigneur, cherchant à lui plaire en toutes choses, produisant toutes sortes de bonnes œuvres et croissant dans la connaissance de Dieu, étant aussi puissamment soutenus par sa force victorieuse, de manière à rester toujours constants et résignés avec joie.

I, 9-11. Si nous examinons bien cette phrase, elle est dans un rapport direct avec le commencement de la précédente. Là, il avait été dit (en substance) : J'ai appris que *vous avez* la foi, l'amour, l'espérance.... Ici, il est dit : Je prie Dieu que vous continuiez ainsi et que vous fassiez des progrès à ce triple égard. En effet, 1° la *connaissance* de la volonté de Dieu, qu'on pourrait être tenté d'interpréter de manière à entendre par celle-ci la loi morale, doit se rapporter de préférence à l'essence dogmatique de l'Évangile (v. 6, et Éph. I, 8), et la *sagesse* est celle qui est donnée à l'homme par la communication du saint esprit, l'opposé d'une sagesse purement mondaine (chap. II, 2. 1 Cor. I, 19 ss.; II, 6 ss.; III, 18); 2° la *vie* digne du Seigneur, les *bonnes œuvres*, considérées comme *fruits* de l'esprit (Gal. V, 22), représentent le côté pratique du christianisme ; enfin, 3° les notions de constance et de résignation sont, au point de vue chrétien, nécessairement corrélatives avec celle de l'espérance (1 Thess. I, 3. Tite II, 2). On remarquera encore que la foi et l'amour sont signalés comme absolument inséparables l'un de l'autre : le v. 9 parle de l'intelligence comme du mobile de la vie qui plaît à Dieu ; le v. 10 nomme les bonnes œuvres comme amenant le progrès dans la connaissance de Dieu. L'influence est donc réciproque. La *prière* implique l'idée que tous ces progrès ne sauraient être réalisés que par l'action salutaire de Dieu ; explicitement cela est dit dans le dernier membre (où nous avons dit *victorieuse*, pour glorieuse, ce qui pourrait signifier : digne d'être glorifiée), lequel cependant ne parle que de l'un des trois éléments.

[12] Et vous rendrez grâces au Père, qui nous a mis à même de participer à l'héritage des saints dans la lumière, qui nous a délivrés de la puissance des ténèbres et nous a fait passer dans le royaume de son fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés. [15] C'est lui qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature ; car c'est en lui que toutes choses ont été créées, tant ce qui est dans les cieux que ce qui est sur la terre, ce qui est visible et ce qui est invisible, les trônes et les seigneuries, les autorités et les puissances, tout a été créé par lui et pour lui, et il est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui. [18] C'est lui aussi qui est le chef du corps, de l'Église ; le premier-né d'entre les morts, pour qu'il soit en tête, à tous égards. Car c'est en lui que Dieu a voulu que toute sa plénitude résidât,

c'est par lui qu'il a voulu réconcilier tout avec lui-même, tant ce qui est sur la terre que ce qui est aux cieux, en rétablissant par lui la paix, au moyen du sang versé sur sa croix.

I, 12-20. Nous venons d'appeler ce morceau une digression, en tant qu'il introduit des considérations abstraites et théoriques au milieu de l'allocution toute pratique et directement personnelle que l'auteur adresse à ses lecteurs, et qu'il va tout à l'heure reprendre. A un autre point de vue, on pourrait dire que c'est une espèce de prélude au corps même de l'épître, en tant que celle-ci a évidemment pour but de combattre des erreurs théologiques ou philosophiques, auxquelles l'apôtre oppose ici, par anticipation, la vérité qui doit prévaloir. Cette vérité, c'est qu'en Jésus-Christ, et en lui seul, l'homme trouve et obtient tout ce qu'il peut désirer et tout ce qui lui est nécessaire, relativement à ses rapports avec Dieu, de sorte que tout autre moyen d'arriver soit au pardon des péchés, soit à la communion avec Dieu, est superflu et trompeur. Du reste, notre texte se rattache de la manière la plus simple aux phrases qui précèdent et la digression est amenée naturellement, on pourrait dire involontairement. Après les autres qualités que l'apôtre demande à ses Colossiens, il mentionne encore la reconnaissance qui doit animer *tous* les croyants pour le grand bienfait dont ils sont redevables au père céleste.

Ce bienfait, nommé souvent ailleurs d'un nom consacré de préférence par le langage théologique, le *salut*, est désigné ici par des locutions figurées : l'affranchissement de la puissance des ténèbres et la participation à l'héritage dans la lumière. Ces deux phrases, dans lesquelles on retrouve des traits provenant d'allégories originairement indépendantes l'une de l'autre, représentent les deux éléments corrélatifs d'une seule et même notion, et s'expliquent facilement par de nombreux passages parallèles, dans presque tous les écrits apostoliques (comp. surtout Act. XXVI, 18. 1 Pierre II, 9). Les *ténèbres* et la *lumière* ne correspondent pas exclusivement aux notions de l'ignorance et de l'intelligence des choses religieuses ; pour nos auteurs sacrés, ce sont les noms de deux *royaumes*, de deux mondes, dont les conditions d'existence (le but, la constitution et la règle sociale) sont tout aussi opposées que les chefs qui les gouvernent, et les destinées qui sont réservées à leurs citoyens respectifs. Chaque royaume a son territoire ;

de ce territoire, chaque citoyen possède une portion, un *lot*, un héritage, d'après l'analogie de l'état politique, ou du moins des souvenirs historiques d'Israël, et de la fiction légale de son code. D'après une troisième métaphore, le royaume des ténèbres, qui est celui de Satan et du péché, impose à ses membres une servitude, le passage au royaume de la lumière est donc une *délivrance*.

De tous les éléments concentrés, et pour ainsi dire condensés, dans cette phrase, celui auquel l'apôtre va s'arrêter de préférence, c'est la personne du chef du royaume de la lumière, du libérateur ou rédempteur, dont la position prééminente et privilégiée est signalée, et dont les prérogatives vont être énumérées d'une manière plus complète et surtout plus théologique que nulle part ailleurs dans les épîtres, si l'on excepte celle aux Hébreux. L'exposé ne procède pas d'une manière systématique ; il commence et finit par ce qu'il y a de plus pratique et de plus important pour l'homme, et place au milieu ce qui appartient à un ordre de choses plus transcendant. Dans notre commentaire nous ne suivrons pas la marche de l'auteur, dont les idées se succèdent un peu au hasard, mais nous tâcherons de les ramener à leur expression la plus précise et la plus logique.

L'apôtre résume sa pensée, au milieu même de son exposé, par ces mots : *Christ est en tête à tous égards* ; il est le premier, le chef, à quelque point de vue qu'on le considère, dans quelque ordre de choses qu'on le place.

1° Il est le premier dans l'ordre métaphysique. Cette idée est exprimée deux fois et de deux manières différentes : Il est l'*image* du Dieu invisible, et : Dieu voulut que sa *plénitude* résidât en lui. Pour bien comprendre la portée du premier de ces termes, il faut se rappeler que la théologie juive (et déjà celle de l'Ancien Testament) partait du fait de l'absolue impossibilité, pour l'intelligence humaine, d'arriver par ses propres forces à la connaissance de Dieu, et établissait là-dessus la théorie de la révélation, laquelle, après s'être servie autrefois de différents moyens plus ou moins imparfaits (Hébr. I, 1), arriva finalement à la perfection en devenant personnelle. Le fils a révélé le père d'une manière adéquate, parce qu'il était le reflet de sa gloire, l'expression de son essence (Hébr. I, 2), il était revêtu de la forme de Dieu (Phil. II, 6), ce qui revient à dire (Dieu n'ayant point de forme) qu'en lui la notion de la divinité, qui est par elle-même transcendante et abstraite, est devenue concrète et partant saisissable pour l'intelligence

humaine. En disant que la notion abstraite de la divinité est devenue concrète dans la personne du fils, nous avons déjà indiqué la substance de la seconde phrase mentionnée plus haut. Car celle-ci dit que la *plénitude*, c'est-à-dire la série complète des attributs divins, réside dans la personne de Christ. La plénitude est la somme des choses qui remplissent un espace (Éph. I, 23), et le passage parallèle Col. II, 9 ne laisse aucun doute sur la nature des choses qui forment la plénitude, c'est-à-dire la somme des attributs du fils de Dieu. Ainsi notre texte dit que tous les attributs qui constituent la notion de Dieu se retrouvent dans la personne de Christ, de manière que c'est *en* celui-ci que le mortel apprend à connaître celui qui autrement resterait inaccessible à son intelligence. Christ est donc le *médiateur de la connaissance de Dieu.*

2° Il est le premier dans l'ordre physique. La première thèse déterminait le rapport de Christ à Dieu ; celle-ci établit le rapport de Christ à la nature, à la création. Sur ce second rapport le texte énonce deux faits : Christ est antérieur à tout ce qui existe en dehors de Dieu, et il l'auteur de tout ce qui existe. Le premier de ces deux faits est déclaré par cette simple phrase : il est *avant toutes choses*, phrase qui n'a pas besoin d'explication, mais qui ne satisfait pas la spéculation théologique, comme l'ont prouvé surabondamment les discussions séculaires des anciens docteurs de l'église grecque. Mais le même fait est encore établi par cette autre phrase plus explicite, mais très-controversée aussi : il est le *premier-né* (l'aîné) *de toute créature*. Qu'est-ce que cela veut dire? Justifions d'abord l'emploi du mot : *créature*. Le mot grec que nous traduisons ainsi signifie l'acte de la création, dans un seul passage des épîtres (Rom. I, 20). Si nous devions préférer ici cette interprétation, le sens serait immédiatement clair : le premier-né de l'acte de la création, c'est la première créature (par ordre chronologique), et c'est bien là le sens incontestable du passage Apoc. III, 14, où Christ est appelé le commencement de la création. Mais dans tous les autres passages de Paul où se trouve le même mot, il faut le traduire par *créature* (Rom. I, 25; VIII, 19 suiv., 39. 2 Cor. V, 17. Gal. VI, 15, et dans notre texte même, v. 23), sans compter que l'addition de l'adjectif *tout*, sans article, milite également en faveur de ce second sens. Mais encore, qu'est-ce que l'aîné de toute créature? La plupart des commentateurs n'y voient que l'affirmation de l'antériorité; ils mettent

l'accent sur le mot *aîné*, *premier-né*, et négligent le génitif comme ne contribuant en rien à la détermination de ce premier élément. Nous ne sommes pas de cet avis. L'*aîné* est toujours en communion de nature avec les puinés. L'aîné de plusieurs frères (Rom. VIII, 29. Comp. Matth. I, 25. Luc II, 7) est frère aussi, parce qu'eux sont fils comme lui; le premier-né d'entre les morts, c'est-à-dire des ressuscités (v. 18), a été mort et est ressuscité comme le seront ceux qui le suivront. Il nous semble donc que la question qui a préoccupé les théologiens du 4e siècle ne s'est pas présentée à l'esprit de l'auteur, et qu'il n'a pas éprouvé le besoin de s'exprimer de manière à la résoudre dans le sens consacré plus tard officiellement. Le nom de *fils* et celui de *créature* sont assez homogènes pour que nous n'ayons pas besoin de nous étonner qu'ils s'associent ici.

L'autre fait dont nous parlions, c'est que Christ est lui-même l'organe de la création. D'abord nous constaterons qu'il est question ici, non point de la nouvelle création spirituelle, mais de celle de l'univers (ciel et terre, Gen. I, 1), qui a eu lieu au commencement des temps. L'auteur a soin de ne laisser subsister aucun doute à cet égard : il répète le mot *tout* jusqu'à trois fois; il nomme expressément les parties du grand tout qui échappent encore aux sens des mortels; enfin, il y comprend formellement ce qu'il peut y avoir de plus élevé parmi les créatures, les êtres célestes (Éph. I, 21. Rom. VIII, 38), désignés par différents noms qui doivent en marquer, non les diverses classes, mais les hautes prérogatives. Peut-être insiste-t-il sur ce dernier point, parce que ses adversaires (chap. II, 18) assignaient aux anges un rôle tout différent dans la sphère religieuse. Quant au fait en lui-même, il en a été question 1 Cor. VIII, 6 (comp. Hébr. I, 2). Nous pouvons nous borner ici à relever l'emploi de trois prépositions différentes pour caractériser l'acte du Christ créateur (*en*, *par*, *pour*). On pourrait y voir l'effet d'un simple élan rhétorique (comp. Rom. XI, 36); cependant il ne sera pas trop difficile de trouver à chacune d'elles un sens particulier. La plus claire est la seconde; elle désigne Christ comme l'organe de Dieu dans l'acte de la création; aussi est-elle employée de préférence dans les deux passages parallèles que nous venons de citer. La troisième pourra être comprise comme dans 1 Cor. VIII, 6, bien que là elle soit rapportée à Dieu. Tout a été créé pour Christ, en tant que tout doit être amené par lui à servir aux fins de Dieu.

Quant à la première, si elle doit avoir un sens différent de la seconde, elle peut nous rappeler cette conception théologique d'après laquelle le monde a préexisté idéalement dans la pensée de Dieu, avant la création ; ainsi Christ pourrait être considéré comme le dépositaire de cette pensée.

Christ est donc, en second lieu, le *médiateur de l'existence ou de la vie naturelle*.

3° Il est le premier dans l'ordre théologique. Cette troisième thèse, ainsi que les suivantes, parle des rapports de Christ avec les hommes. Ici nous plaçons d'abord les deux phrases où il est parlé de la *rédemption* et de la *réconciliation*. Quant à la première, elle est expliquée par l'auteur lui-même, qui la restreint ici au pardon des péchés, tandis qu'ailleurs elle s'applique encore à d'autres éléments de l'économie du salut. Comp. le passage parallèle Éph. I, 7, dont les copistes se sont servi pour compléter le texte du nôtre. Pour ce qui est de la réconciliation, nous pourrons nous borner à rappeler ce qui est dit ailleurs de l'inimitié de l'homme naturel contre Dieu, et des avances faites par la grâce divine pour changer ce rapport (Rom. V, 1 suiv. 2 Cor. V, 14 suiv. Éph. II, etc.). La réconciliation est toujours l'œuvre de Dieu, l'effet de sa volonté ; c'est lui qui *fait* la paix, car c'est lui qui change les dispositions des hommes et leurs rapports avec lui, sans avoir besoin de se changer lui-même (d'*être* réconcilié). Il fait cela *par* Christ, et *en* Christ, en tant que Christ à dû intervenir par sa mort, et que l'homme obtient la grâce en s'unissant au Sauveur. La seule idée particulière à notre passage, c'est que la réconciliation, d'après la lettre du texte, aurait dû s'étendre au ciel comme à la terre. On s'est demandé si les anges auraient eu également besoin d'être réconciliés avec Dieu (comp. Hébr. II, 16)? ou si les hommes ont dû se réconcilier avec les anges? ou si les diables doivent être changés? Il nous semble que ces questions sont oiseuses. Le 20e verset nous paraît réunir deux idées distinctes, celle de la réconciliation des hommes d'abord, et ensuite celle de la formation de la grande famille des créatures bienheureuses, dont il est parlé dans le passage correspondant de l'épître aux Éphésiens (I, 10).

Christ est donc, en troisième lieu, le *médiateur du rétablissement du rapport normal entre l'homme et Dieu*.

4° Il est le premier dans l'ordre moral, comme chef d'un *corps* spirituel, de l'*Église*. L'image de l'Église comparée à un corps

organique est connue (1 Cor. XII; comp. XI, 3. Éph. I, 22, etc.), et tellement connue, que l'apôtre se borne à l'indiquer par un mot. L'importance de ce nouveau rapport n'en est pas moins grande, puisque les membres du corps ne sauraient avoir la vie qu'au moyen de l'union organique avec le chef. Christ est donc, en quatrième lieu, le *médiateur de la nouvelle vie* ou de la création spirituelle.

5° Il est, enfin, le premier dans l'ordre apocalyptique, c'est-à-dire dans celui des choses à venir (Rom. VIII, 18). Il est *mort*, comme tous les hommes sont morts et meurent chaque jour, mais il est aussi ressuscité, et en cela il a pris le pas sur tous, et les siens le suivront. Notre texte se borne à signaler l'antériorité de sa résurrection à lui (comp. 1 Cor. XV, 20), ailleurs il est aussi la cause de la nôtre (*ibid.*, chap. XV, 12 suiv., etc.). En joignant ensemble les deux mots *commencement* et *premier-né*, l'apôtre fait voir clairement dans quel sens il prend celui-ci. Christ est donc, en dernier lieu, le *médiateur de la vie éternelle.*

Pour terminer cette analyse, nous n'avons plus qu'à rendre nos lecteurs attentifs à deux faits qu'on a trop souvent négligés. Nous ferons d'abord remarquer qu'il est dit formellement que Dieu *voulut* que la plénitude résidât en Christ, et que le monde fût réconcilié par lui. Le verbe que nous soulignons marque toujours en grec une volonté parfaitement indépendante et absolue (Gal. I, 15. 1 Cor. I, 21. Éph. I, 5, 9. Phil. II, 13). C'était donc le bon plaisir de Dieu que Christ eût ces privilèges, et nous voyons là une preuve de plus entre tant d'autres (comp. 1 Cor. III, 23; XI, 3), que Paul s'est représenté le rapport de Christ à Dieu comme celui de la subordination. En second lieu, nous constaterons que dans ce passage, tout aussi peu qu'ailleurs dans les écrits de Paul, nous ne trouvons rien de particulier ni de précis sur ce qu'on appelle les deux natures de Christ. Celui-ci est partout considéré comme une personne une, entière, complète, et rien ne trahit, chez l'apôtre, un besoin d'analyse, tel que celui qui a alimenté, pendant de longs siècles, les discussions des théologiens. Voyez du reste, sur toutes ces matières, l'*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, livre V, chap. 8.

[21] Et vous aussi, qui autrefois lui étiez étrangers, et ses ennemis, par vos pensées et vos mauvaises œuvres, il vous a réconciliés aujourd'hui par la mort de son fils en son corps charnel, afin de

vous faire paraître devant lui, saints, sans tache et sans reproche, en tant que vous resterez fermes et inébranlables, sans vous laisser distraire de l'espérance offerte par cet évangile que vous avez entendu, lequel a été prêché à toute créature sous le ciel, et dont moi, Paul, je suis devenu le ministre.

I, 21-23. Pour la manière dont ces lignes se rattachent à l'ensemble de l'exorde, voyez la note sur le v. 8. Après avoir parlé de la personne et de l'œuvre de Christ d'une manière tout à fait théorique et générale, l'apôtre en fait ressortir la portée pratique en l'appliquant à ses lecteurs actuels. Eux aussi (comp. Éph. II, 12 suiv. ; IV, 18 suiv.) avaient été vis-à-vis de Dieu dans un rapport qui ne pouvait conduire qu'à leur perte, si Dieu, dans sa miséricorde, n'avait étendu sa grâce à eux et ne les avait fait profiter du bienfait résultant pour l'humanité de la mort de Christ.

L'addition du mot *charnel* pourrait paraître oiseuse ; cependant elle s'explique parce qu'il avait été question immédiatement auparavant de Christ, image de Dieu, et de sa résurrection, en d'autres termes, de deux conditions d'existence essentiellement différentes de celle dans laquelle il souffrit la mort.

Ce qui est dit du jugement à venir, et des conditions morales du salut, n'a pas besoin d'explication. On voit ici encore avec quelle facilité l'auteur arrive, par une transition naturelle, à parler de son propre ministère (Éph. III, 1 suiv.).

24 Maintenant je suis plein de joie, jusque dans les souffrances que j'endure pour vous, et ce qui manquait encore aux souffrances de Christ, je le complète dans ma propre personne, pour le bien de son corps, c'est-à-dire de l'Église, dont je suis devenu le ministre. C'est Dieu qui m'a conféré cette charge, à l'effet de porter chez vous l'annonce de l'accomplissement de la parole de Dieu, de ce mystère caché aux siècles et aux générations antérieures, mais qui aujourd'hui est révélé à ses saints, auxquels Dieu a voulu faire connaître quelle est la glorieuse richesse de ce mystère à l'égard des peuples païens, savoir : Christ en vous, la glorieuse espérance ! 28 Je le prêche, en exhortant tous les hommes, et en instruisant tous les hommes en toute sagesse, afin de faire paraître tous les hommes devant Dieu, parfaits en Christ : c'est là en vue de quoi je travaille et je lutte, selon les forces qu'il me communique et qui agissent en moi puissamment.

I, 24-29. Ces versets parlent de la nature et des conditions du ministère apostolique, tel que Paul le conçoit et le pratique. Il y est question de son origine, de son but et de ses peines. Ces dernières, quelque grandes et douloureuses qu'elles puissent être, doivent céder à un sentiment de bonheur, qnand l'apôtre se trouve, comme ici, en face d'un résultat satisfaisant. Voilà pourquoi la phrase commence par le mot *maintenant*. Comp. Éph. III, 13.

Ce qui est dit ensuite d'un complément à ajouter aux souffrances de Christ, a souvent arrêté et choqué les interprètes protestants, qui ont cherché par toutes sortes d'expédients à échapper aux conséquences que l'Église catholique dérivait de ce texte, en faveur de la doctrine relative aux indulgences et aux mérites des saints. Cependant le sens de la phrase principale (*défaut des souffrances*) est suffisamment établi par des passages parallèles (1 Cor. XVI, 17. Phil. II, 30. 1 Thess. III, 10), et puis l'idée d'une communauté (communion, continuation) de souffrances entre les fidèles et le sauveur revient très-fréquemment dans nos épîtres (Rom. VIII, 17. 2 Cor. I, 5; IV, 10. Phil. III, 10, etc.). Il ne s'agit pas là de l'efficace salutaire de la mort de Christ, dans le sens dogmatique et mystique, mais tout simplement d'une certaine situation ou condition d'existence. C'est une vérité incontestable, et souvent proclamée par Jésus et ses disciples, qu'on n'arrive à la gloire de son royaume qu'à travers les tribulations de la vie terrestre, qu'il faut commencer par se charger de la *croix* avant de conquérir la couronne, que les souffrances endurées par Jésus ne dispensent pas les siens de souffrances analogues, mais plutôt les y exposent et les y obligent. Paul pouvait donc considérer l'ensemble de tout ce que l'humanité, et surtout la génération contemporaine, pouvait avoir à souffrir pour la cause de Dieu et la réalisation des espérances évangéliques, comme une grande dette à acquitter, dont chaque chrétien, et surtout un ministre de l'Évangile, avait à prendre sa large part.

L'apostolat est nommé ici, comme ailleurs, une *charge* (d'économe, un économat (1 Cor. IV, 1; IX, 17), par la raison que celui qui en est revêtu administre un bien à lui confié par un supérieur, le maître de la maison, au profit des personnes qui dépendent de cette maison. En traduisant le terme qui désigne l'objet de cette charge par les mots : *annoncer l'accomplissement*, au lieu du simple : *accomplir*, nous avons eu égard à la phrase

suivante, où Paul, selon son habitude, oppose le temps de l'accomplissement, c'est-à-dire de la révélation évangélique, aux temps antérieurs, où elle n'était encore qu'obscurément prédite et peu comprise. Autrement on pourrait dire d'un apôtre qu'il accomplit la parole de Dieu, pour exprimer brièvement la pensée qu'il parcourt le cercle entier de son activité jusqu'à un point déterminé (jusque chez vous). Comp. Rom. XV, 19.

Le *mystère* dont il est parlé, c'est-à-dire la grande vérité inconnue autrefois, mais révélée maintenant, est, comme le prouve la suite de notre texte et le passage parallèle Éph. III, 4 s., la vocation des gentils. Il est parlé de la glorieuse *richesse* de ce mystère parce qu'il annonce un bienfait inestimable, offert à la portion la plus nombreuse du genre humain, laquelle pouvait auparavant sembler déshéritée. C'est pour cela aussi que l'auteur insiste jusqu'à trois fois sur ce que son ministère s'étend à *tous* les hommes.

Le mystère de la nouvelle révélation est résumé en ce seul mot : *Christ en vous*, lequel, en tant qu'il s'adresse à d'anciens païens, exprime précisément cette vérité que le Sauveur est venu pour eux comme pour Israël ; mais qui, en tant qu'il revêt une forme si absolue, élève l'Évangile au-dessus de toutes les restrictions accidentelles. En effet, celui-ci consiste à proclamer que le Christ est *là*, *parmi* les hommes et *en* eux.

[1] Car je désire que vous sachiez quels soucis j'ai au sujet de vous et des Laodicéens et de tous ceux qui ne me connaissent pas personnellement, pour que leurs cœurs soient bien dirigés, et que, unis dans l'amour, ils arrivent à la pleine et entière intelligence, à la connaissance du mystère de Dieu, dans lequel sont renfermés tous les trésors de la sagesse et de la science.

II, 1-3. L'apôtre venait de parler des *luttes* incessantes qu'il avait à soutenir ; c'est le besoin d'expliquer l'emploi de ce mot qui lui fournit la transition à son sujet principal. Comme il est prisonnier au moment où il écrit, il ne peut pas être question de luttes actives : ce sont donc des luttes intérieures, des doutes, des craintes, d'autant plus pénibles que l'éloignement forcé de celui qui aurait le mieux pu conjurer les dangers, en rendait la perspective plus menaçante. Nous avons en conséquence remplacé la *lutte* par les *soucis*.

Pour ce qui concerne les Laodicéens et la *connaissance personnelle* que les lecteurs pouvaient avoir de Paul, nous nous en rapportons ici à ce qui a été dit dans l'Introduction, tout en répétant que l'impression la plus naturelle qu'on reçoit de toute cette phrase, est que les chrétiens auxquels l'auteur s'adresse ici, y compris les Colossiens, n'avaient jamais été avec lui dans des rapports directs.

Le reste de la phrase peut être traduit de diverses manières, car elle n'est composée que de termes généralement vagues, et de plus elle se présente dans une position syntactique très-embarrassée. En nous laissant guider par l'analogie de Éph. IV, 15, 16, nous pensons qu'elle doit exprimer la préoccupation dans laquelle l'auteur se trouve à l'égard des tendances de ces communautés, sollicitées par des influences étrangères et pernicieuses, et sur lesquelles il ne peut pas exercer directement la sienne. Il s'agit essentiellement de ne point se méprendre sur la nature et la portée de l'élément doctrinal de l'Évangile, *du mystère de Dieu* (chap. I, 26 suiv.) ; cela est si vrai, que la phrase incidente : *unis dans l'amour*, pourrait bien avoir le sens : *instruits avec amour* (comp. 1 Cor. II, 16). De plus, le texte est rendu douteux par la multitude des variantes de la fin du 2[e] verset. Au lieu du mystère *de Dieu*, on lit, soit dans les manuscrits, soit dans les éditions : le mystère de Dieu le père et de Christ, ou bien : le mystère de Dieu, qui est Christ, ou encore : le mystère de Dieu, Christ (ce qu'il ne faut pas prendre dans le sens d'une affirmation de la divinité de Christ, mais, d'après chap. I, 27, pour : qui se résume en Christ). En tout cas, c'est du mystère et non de Christ qu'il est dit qu'il renferme tout ce que la raison humaine peut désirer de connaître et dont elle peut s'enrichir.

[4] Je dis cela pour que personne ne vous égare par des discours séduisants. Car bien que je sois absent de corps, je suis avec vous en esprit, en me réjouissant de voir le bon ordre chez vous et la fermeté de votre foi en Christ. Vivez donc dans ce Christ Jésus, selon que vous avez appris à le connaître, greffés et édifiés sur lui, et affermis dans la foi, d'après l'instruction que vous avez reçue, et avec une profonde reconnaissance.

II, 4-7. Ici l'apôtre signale enfin d'une manière plus directe la crainte qui le préoccupe et le danger auquel les communautés de la Phrygie sont exposées. Il s'agit évidemment d'une fausse

direction donnée à la raison, au besoin de pénétrer les secrets du monde invisible, en un mot, d'un enseignement philosophique ou théologique qui aboutirait à dérouter la simple foi du chrétien. Des discours *séduisants*, spécieux, persuasifs, qui se basent sur de faux raisonnements (litt. : des paralogismes), doivent donc à cette époque avoir obsédé, circonvenu les gens de Colosses et de Laodicée, et ce que nous allons lire plus loin dans ce chapitre doit servir de commentaire à cette caractéristique tout à fait générale.

Tout en signalant le danger, et en parlant de ses soucis, qui prouvent que, quoique absent, il ne perd pas de vue ses chères églises, Paul a soin de se rassurer lui-même en tenant compte de leurs antécédents, et de les encourager, par ce souvenir même, à persister dans la bonne voie.

La dernière phrase est autrement formulée dans le texte vulgaire ; il faudra la traduire alors : croissant (abondant) en elle (dans la foi), avec gratitude.

8 Prenez garde que personne ne vous entraîne comme une proie, par la philosophie et une vaine tromperie, suivant un enseignement purement humain et le savoir élémentaire du monde, mais non suivant Christ : car c'est en lui que réside réellement toute la plénitude de la divinité, et vous aussi vous êtes remplis de lui ; il est le chef de toute autorité et de toute puissance, et c'est en lui que vous avez été circoncis, d'une circoncision non faite de main d'homme, mais de la circoncision de Christ, c'est-à-dire par le dépouillement de votre corps charnel : ayant été ensevelis avec lui au moyen du baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui, par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts. 13 Et tandis que vous étiez morts par vos transgressions, et par votre incirconcision charnelle, il vous a fait revivre avec lui, en vous pardonnant tous vos péchés ; il a mis de côté, en le clouant sur la croix, le document qui témoignait contre nous, et dont les clauses nous constituaient débiteurs, et dépouillant les autorités et les puissances, il a triomphé sur elles par Christ, et les a victorieusement données en spectacle.

II, 8-15. D'après les premières lignes de ce morceau, on pourrait croire que l'auteur va franchement aborder la caractéristique des erreurs et des tendances dont il craignait les effets sur ses lecteurs. Mais il se borne encore à des généralités et n'entre dans quelques

détails, d'ailleurs insuffisants pour l'appréciation historique, que dans le morceau suivant. En revanche, nous apprenons indirectement qu'il s'agit d'une doctrine dans laquelle ce qui est offert à l'homme en Christ devait être acquis par un moyen différent. Déjà plus haut il avait affirmé que tout ce qui mérite le nom de sagesse et de science dans la sphère religieuse, est renfermé dans le cadre de l'enseignement dont Christ est le centre ; ici cette idée est un peu plus développée : en Christ, la divinité se révèle d'une manière parfaite, *réellement*, c'est-à-dire non pas dans un sens figuré ou par analogie (comp. chap. I, 19) ; par Christ, le croyant participe, lui aussi, à des prérogatives autrement refusées aux mortels (Éph. III, 19. Comp. Jean I, 16); Christ est le chef et maître des esprits qui habitent le ciel, et dont le patronage est par conséquent inutile là où lui-même se donne à l'homme (chap. I, 16) ; par Christ, nous obtenons ce que les pratiques légales ne sauraient nous procurer (Gal. V, 3, 5; VI, 15), car la régénération, qui consiste dans la mortification du vieil homme, esclave de la chair, et dans la naissance d'une nouvelle créature, corrige plus radicalement la nature du pécheur, et lui fait plus sûrement obtenir la pureté et le pardon, que des formes et actes rituels quelconques. Cette idée est énoncée au moyen d'une allégorie bien connue par le passage Rom. VI, 4 suiv. (comp. encore Rom. VIII, 13. Éph. IV, 22. Col. III, 5, 9; et pour la forme de la pensée, Éph. I, 19 ; II, 1-7). Enfin par la mort de Christ (et par la foi qui nous y associe), est aboli l'empire de la loi, laquelle, d'après la théorie bien connue de notre apôtre, loin de nous justifier, provoquait elle-même la convoitise (Rom. VII, 7 suiv.) et multipliait les péchés. Cette loi, en sa qualité de norme de nos actions (en théorie), nous faisait toujours apparaître comme transgresseurs, sans jamais nous donner la force d'accomplir notre devoir ; de sorte qu'elle ne servait qu'à constater que nous étions en défaut, des débiteurs insolvables, contre lesquels Dieu avait à faire valoir un document *chirographaire*. Or, ce document, avec toutes ses clauses et règles (Éph. II, 15), Dieu a bien voulu en *effacer* l'écriture, ou, d'après une autre image, le *clouer* sur la croix de Christ, c'est-à-dire le déchirer, pour ne plus en faire usage. Il fit plus ; il détruisit en même temps la puissance de Satan et de ses anges, et la glorification de Christ est représentée comme un triomphe solennel et public sur un ennemi aujourd'hui désarmé. Car avec Christ et en Christ, le

croyant n'a plus à craindre celui dont l'arme principale était d'un côté la chair et de l'autre la loi.

Tout cela est parfaitement précis et positif. Et voilà, dit l'apôtre, l'enseignement *suivant Christ* (v. 8), voilà l'esprit et l'essence de la doctrine évangélique. Ce que les autres prétendent lui substituer n'est caractérisé, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que par des termes bien vagues : c'est un enseignement purement *humain*, qui ne repose point sur la base inébranlable de la parole de Dieu, qui n'a point de garantie prophétique; c'est tout au plus un savoir *élémentaire* (Gal. IV, 3), qui prétend arrêter le monde à un point de vue dépassé et qui ne lui offre, pour arriver à la perfection, que des moyens depuis longtemps reconnus insuffisants (v. 16 suiv.); mais bien plus certainement c'est une vaine *tromperie*, un leurre offert à la curiosité des hommes, auxquels on promet des révélations sur les choses invisibles (v. 18), tandis qu'en réalité on ne débite que des rêveries et des erreurs. En un mot, ce n'est pas une foi qui vivifie et qui régénère, mais une *philosophie* qui spécule au hasard, qui se paie de mots, qui détourne le regard de ce qui est la seule chose nécessaire, qui s'arrête à ce qui est sans importance, et qui, tout en se parant mensongèrement du beau nom de la gnose (1 Tim. VI, 20), est plutôt faite pour entretenir les ténèbres dans les esprits et pour guider les pas vers l'abîme.

[16] Ainsi donc que personne ne vous critique au sujet de la nourriture et de la boisson, ou à l'égard d'une fête, ou d'une nouvelle lune, ou des sabbats, choses qui ne sont que l'ombre de ce qui devait venir, tandis que la réalité est en Christ. Ne vous laissez pas priver de la couronne par ceux qui affectent l'humilité et un culte des anges, et qui, spéculant sur ce qu'ils n'ont pas vu, sont enflés d'un vain orgueil par leur sens charnel, et ne s'attachent pas au chef, duquel le corps entier, assisté et contenu par ses jointures et ligaments, tire la croissance voulue de Dieu. [20] Si vous êtes morts avec Christ aux choses élémentaires de ce monde, pourquoi vous faites-vous des règlements, comme si vous viviez encore dans le monde, d'après les ordonnances et les doctrines des hommes ? «Ne touche pas ! ne goûte pas ! n'approche pas! Tout cela devient pernicieux par l'usage !» Cela a la prétention d'être de la sagesse, en tant que culte volontaire, et humilité et dureté à l'égard du corps, mais cela n'a aucune valeur et ne sert qu'à la satisfaction de la chair.

II, 16-23. Ce morceau est bien le plus difficile de toute l'épître, parce qu'il contient des allusions très-directes à cet enseignement qui vient d'être caractérisé, dans les lignes précédentes, d'une manière tout à fait générale, sans que nous arrivions à nous faire une idée plus nette des théories qui peuvent avoir été au fond des règles pratiques que l'apôtre signale comme vaines et inutiles, et qui ne sont guère effleurées que par un mot ou deux, en passant.

Ce qu'il y a de plus clair, c'est que les docteurs ou soi-disant philosophes, contre lesquels l'apôtre veut mettre en garde ses lecteurs, recommandaient l'observation des règles ascétiques du judaïsme, soit comme un devoir religieux absolu, soit comme un moyen d'initiation aux mystères d'une théologie transcendante, et de rapprochement vers la perfection mystique. En tout cas on ne parlait pas seulement, à ce qu'il paraît d'après notre texte, de ce qui était compris dans la loi mosaïque, jours de *fête* à observer, ou distinction de *viandes* pures et impures ; la mention de la *boisson*, au sujet de laquelle la loi ne prescrivait rien, et d'une certaine *dureté* à l'égard du corps, nous fait entrevoir des formes d'un ascétisme à la fois volontaire et outré, des abstinences et des mortifications particulières à une secte ou école, par lesquelles celle-ci prétendait se frayer le chemin vers la *sagesse*, vers une science des choses invisibles, et une sainteté extraordinaire.

Malheureusement l'apôtre se borne à écarter et à condamner ces prétentions sans nous en faire connaître la base spéculative, ou l'enchaînement logique, soit qu'il suppose tout cela suffisamment connu de ses lecteurs, soit que lui-même (ce qui est assez probable) n'ait pu le juger que d'après les symptômes les plus saillants, les plus saisissables, dont d'autres lui avaient pu rendre un compte superficiel. Nous sommes mieux à notre aise pour l'explication de ce que l'auteur oppose à ces prétentions.

Ne vous laissez pas *critiquer* (juger et condamner) au sujet de choses qui n'ont point de valeur absolue dans la sphère évangélique ; ne croyez pas que votre qualité, vos espérances de chrétiens dépendent de l'observation de certains devoirs de forme (Gal. IV, 10. Rom. XIV, 3 suiv.). Ces devoirs n'existent plus pour le croyant. Ils étaient obligatoires autrefois, mais ils n'avaient, à vrai dire, qu'une valeur et portée typique ou figurative, en ce qu'ils représentaient d'autres devoirs, d'autres faits moraux, dont la pleine valeur a été révélée en et par Christ. Ainsi les rites de

la Pâque préfiguraient d'un côté le grand sacrifice par lequel a dû être cimentée la nouvelle alliance, de l'autre, cette purification qui doit à jamais débarrasser la maison de Dieu (l'Église) du levain du vice (1 Cor. V, 7); le sabbat était une image du repos auquel Dieu appelle les élus dans son royaume (Hébr. IV, 4 suiv.), etc. En un mot, toutes ces institutions étaient une espèce d'*ombre* (Hébr. VIII, 5; X, 1), c'est-à-dire des formes sans corps, par l'aspect desquelles on pouvait être conduit à porter d'avance le regard vers la réalité à laquelle elles servaient comme de témoins précurseurs; cette réalité, la vraie substance (le *corps*), qui projetait d'avance cette ombre, c'est Christ: c'est en lui qu'on trouve et la vraie signification de ces images prophétiques, et le principe qui engendre le vrai devoir. On voit ici que nous avons eu raison d'employer plus haut le mot *réellement* (v. 9), au lieu de corporellement, comme disent nos traductions. Le *corps* est opposé à l'image sans réalité.

C'est donc en Christ et avec Christ seul qu'on peut atteindre le but suprême de toutes les aspirations légitimes de l'esprit et du cœur. Cela demande sans doute des efforts, des luttes, mais non une application purement mécanique et matérielle de nos forces ou de nos pensées. C'est une course dans un stade (1 Cor. IX, 24 suiv.), où sont engagées les forces les plus nobles de l'homme, et au bout de laquelle le Juge suprême décerne une couronne impérissable (Phil. III, 14). Qu'on se mette donc en garde contre certains arbitres du combat qui vous indiquent une fausse route, qui vous éblouissent par l'apparence d'une couronne sans valeur, qui vous font manquer à la fois le but et le prix. Sous des couleurs trompeuses ils excitent votre curiosité, et vous attachent à leurs personnes. L'austérité de leur vie (telle qu'ils vous en laissent voir les dehors) vous donne une haute idée de leur sainteté, mais au fond ils poursuivent des intérêts égoïstes et ne songent qu'à satisfaire des convoitises grossières, des appétits charnels; cette *humilité* est une affectation, une hypocrisie. Ils vous leurrent par la prétention d'avoir pénétré les secrets du ciel, d'avoir trouvé la clef de tous les mystères; ils se disent en rapport avec des *anges*, auxquels ils rendent même un *culte*, comme à des initiateurs; ils vous débitent des contes sur ce qu'ils ne savent pas mieux que vous, et se targuent d'un savoir miraculeux qu'ils vous représentent comme la chose la plus désirable du monde.

A cet ensemble d'erreurs et de mensonges, relatifs à ce qu'il y a de plus important pour le salut de l'homme, Paul oppose la vérité, au moyen d'un seul mot, mais d'un mot qui nous ramène toute une allégorie, heureusement bien connue par d'autres textes (voyez surtout Éph. IV, 15), mais exprimée ici d'une manière assez peu lucide. Le vrai moyen, dit-il, le seul vrai moyen d'avancer dans la voie de l'intelligence et de la sainteté, le seul moyen de *croître*, c'est de rester en communion avec le *chef*, avec la tête du corps, duquel découle la vie pour se répandre dans tous les membres, en tant que leur liaison n'est pas interrompue ou compromise, que la sève circule librement. C'est, on le voit, sous une nouvelle forme, la pensée longuement développée plus haut, v. 10 suiv.

Jusqu'ici nous avons peut-être réussi à élucider notre texte, quant à sa tendance générale et tout en reconnaissant que les faits positifs et historiques, auxquels il se rapporte, ne se dessinent pas d'une manière suffisamment nette. Mais nous arrivons maintenant à quelques lignes (v. 20 à 22) à l'égard desquelles nous avouons franchement que nous ne sommes pas sûr d'en avoir saisi le sens. Voici d'abord celui que notre traduction exprime : Vous, Colossiens, en votre qualité de chrétiens baptisés, vous êtes censés *morts* avec Christ aux choses élémentaires de ce monde (v. 8, 10, 11), c'est-à-dire, vous devez vous être affranchis de tous les préjugés qui tiennent à une conception religieuse imparfaite, et d'après lesquels on s'imagine pouvoir se rapprocher de Dieu et faire son salut par des abstinences ou des pratiques purement rituelles : pourquoi donc revenez-vous à ces choses-là ? pourquoi agissez-vous comme si vous étiez encore Juifs ou païens, ignorant les vrais principes de la religion ? Et à titre d'exemple, l'apôtre ajoute quelques formules qui caractérisent ce genre de piété. Il les met dans la bouche de ceux qui y tiennent, et c'est pour cela que nous les avons mises entre guillemets. D'après cela, les premiers mots du 22e verset seraient encore la continuation des dires repoussés par Paul ; l'*usage*, c'est la liberté qu'on prendrait de ne pas se refuser telle chose, et la phrase parlerait de l'effet moral, prétendu *pernicieux*, de cette liberté.

Mais cette interprétation n'est pas adoptée par tous les commentateurs, tant s'en faut. Au contraire, ils se divisent sur la question de savoir dans la bouche de qui il faut placer la phrase

dont nous venons de parler ; ensuite on n'est pas d'accord sur la valeur du mot que nous avons compris comme marquant un effet moral ; enfin la ponctuation de tout le passage change d'une édition à l'autre et la coupe des versets n'a pas peu contribué à embrouiller la chose. Voici deux autres interprétations très-répandues : 1° Les faux docteurs diraient : Ne touche pas, etc. L'apôtre répondrait : mais ces choses (qu'on vous défend de manger) sont destinées à périr par la consommation (1 Cor. VI, 13. Matth. XV, 17), et n'ont par conséquent aucune valeur morale. 2° L'apôtre répondrait : De pareils enseignements, si l'on en use (si on les accepte), sont pernicieux. Enfin on pourrait aussi construire : Pourquoi vous laissez-vous imposer des règlements..... « ne touche pas ! » etc. Ces choses (les viandes défendues, etc.) sont pernicieuses, selon l'enseignement de ces hommes.

[1] Or donc, si vous êtes ressuscités avec Christ, recherchez ce qui est en haut, là où Christ est assis à la droite de Dieu : dirigez vos pensées vers ce qui est en haut, et non vers ce qui est sur la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu, et quand un jour Christ, notre vie, sera manifesté, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui glorieusement.

III, 1-4. On admet généralement que l'auteur passe ici de la partie théorique de son épître à la partie pratique. Cette division peut être acceptée pour la commodité de l'analyse. Mais il est positif qu'elle a été étrangère à la pensée de Paul. Le premier verset, au point de vue rhétorique, est l'antithèse du 20e du chapitre précédent, et celui-ci exprimait déjà négativement ce qui est ici inculqué d'une manière affirmative. Pour la forme figurée du discours, comp. Éph. II, 6 suiv. Phil. III, 14, 20. Rom. VI, 4 suiv.

Entre le monde, mauvais et opposé à Dieu, et le chrétien, le lien naturel est rompu, par la mort mystique qui est le point de départ, le premier élément de la régénération ou nouvelle création. C'est là le principe théorique de la morale évangélique. De là découlent les principes pratiques que Paul résume ici par ce seul mot : rechercher ce qui est *en haut*. Puisqu'il parle à ses lecteurs comme à des hommes déjà morts, il est évident que leur *vie* n'est pas simplement la vie future d'outre-tombe, et que les choses d'en haut n'appartiennent pas exclusivement à l'avenir.

Il s'agit donc de s'approprier des éléments, des forces, des biens qui ne sont pas du domaine du monde terrestre, mais que le ciel seul, dès à présent ouvert et accessible au croyant, peut lui donner. Cette pensée est précisée par trois remarques spéciales : 1° Christ est aujourd'hui assis à la droite de Dieu, partageant sa gloire et sa puissance ; ce fait est pour nous un gage de l'obtention de ces choses d'en haut, sur lesquelles nos regards et nos pensées doivent se diriger (Éph. IV, 8 suiv.). 2° La vie nouvelle, qui doit être alimentée par ces forces d'en haut, n'arrive pas ici-bas à son entier et parfait développement, tant au point de vue de l'intelligence, qu'à celui de la sainteté ; il sera donc toujours question d'une *recherche*, d'efforts et de luttes. 3° Enfin cette même vie, quelle que soit l'intensité à laquelle elle arrive à ces deux égards, se trouvera circonscrite dans la sphère intérieure et spirituelle, et les conditions matérielles de l'existence ne répondront point, sur cette terre, à ce que la parole de Dieu promet et à ce que la foi espère (2 Cor. V, 7). A cet égard, c'est l'avenir, c'est le moment où Christ viendra inaugurer son royaume d'une manière visible, qui opérera un glorieux changement (Rom. VIII, 18). Jusque là, la condition idéale et normale de cette vie est *cachée en Dieu, avec Christ*, en tant que c'est Dieu qui nous la réserve, et que notre union avec le Sauveur nous la garantit.

5 Mortifiez donc vos membres terrestres, le libertinage, l'impureté, la luxure, la mauvaise convoitise et cette cupidité qui est une espèce d'idolâtrie. C'est à cause de ces choses que la colère de Dieu frappe les hommes rebelles, parmi lesquels vous aussi vous marchiez autrefois, lorsque vous viviez dans ces vices. Mais maintenant vous devez vous défaire de tout cela, de toute colère, animosité, méchanceté, médisance ; ôtez de votre bouche tout propos déshonnête ; 9 ne vous mentez pas les uns aux autres ; dépouillez-vous du vieil homme avec ses œuvres, et revêtez le nouvel homme, qui se renouvelle d'après l'image de son créateur, pour arriver à une intelligence où il n'y a plus ni païen, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni étranger, ni barbare, ni esclave, ni homme libre, mais où Christ est tout en tous.

III, 5-11. L'idée de la régénération, qui a une tendance naturelle à se produire sous la forme d'une allégorie, en tant qu'elle se décompose en celle d'une mort et d'une résurrection, amène ici de nouvelles applications figurées. Les différents vices sont

représentés comme les *membres* de ce corps charnel, dont l'empire doit être détruit; le renoncement aux passions de la chair est appelé une *mortification*, une mise à mort, un crucifiement (Gal. V, 24). Du reste, tout cela nous est connu par les passages, en partie textuellement parallèles, Éph. II, 2, 3; V, 3-5; IV, 22 suiv.

La *cupidité*, l'amour des biens matériels et terrestres, est appelée une espèce d'idolâtrie, dans le sens de Matth. VI, 24. — La phrase que nous avons traduite par ces mots : *pour arriver à (une) intelligence*, offre une certaine difficulté. Elle ne se rattache pas d'une manière bien nette aux autres membres du discours. Cependant en nous aidant de chap. I, 9, 10, nous pouvons dire, que pour le chrétien l'intelligence des choses divines marche de front avec le renouvellement moral, et que le but ou terme de ce double progrès est un état des choses où toute différence d'origine, de nationalité, de condition sociale aura disparu, pour faire place à cette égalité qui se fonde sur la communauté de la grâce, de la foi et de l'esprit. — Le mot grec *barbaros* indique moins un homme non civilisé, que quelqu'un qui, en sa qualité d'étranger, parle une langue inconnue; c'est le *Scythe* du texte qui représente ce que nous appelons le barbare.

[12] Appliquez-vous donc, en votre qualité de saints, élus de Dieu et bien-aimés, à la pitié, à la bonté, à l'humilité, à la mansuétude, à la longanimité, vous supportant les uns les autres et vous pardonnant mutuellement, vous aussi, si quelqu'un a un reproche à faire à son prochain, comme Christ aussi vous a pardonné : et par dessus tout à l'amour, qui relie les perfections comme en faisceau.
[15] Et que dans vos cœurs préside la paix de Christ, à laquelle vous avez été appelés de manière à former un seul corps, et soyez reconnaissants. Que la parole de Christ demeure parmi vous richement; instruisez-vous et exhortez-vous les uns les autres en toute sagesse, en chantant dans vos cœurs à Dieu, avec reconnaissance, des psaumes, des hymnes, des cantiques spirituels : et tout ce que vous ferez, en paroles ou en actions, faites tout au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâces par lui à Dieu le père.

III, 12-17. L'énumération des vices mondains est suivie de celle des vertus chrétiennes. Ni l'une ni l'autre des deux séries n'a la prétention d'être complète, et il serait facile d'y montrer des lacunes plus ou moins importantes, à côté de répétitions à

peu près inutiles. De pareils passages ne sont pas écrits pour servir de base à une classification scientifique, telle qu'on la réclamerait d'un traité de morale. Il suffira ici de faire remarquer que d'un côté il est question principalement des deux vices les plus communs parmi les Grecs, la débauche et l'esprit de querelle, de l'autre, surtout de la charité fraternelle envers les autres chrétiens, et de la reconnaissance envers Dieu. Les passages parallèles de l'épître aux Éphésiens sont chap. IV, 2, 3, 32; et V, 19, 20.

La construction de la première phrase est un peu négligée, si bien qu'on a cru devoir mettre en parenthèse le 13e verset; cependant le style de Paul ne s'astreint pas à des règles trop strictes, et passe facilement d'une forme du discours à l'autre. — La *pitié*, à la lettre : des entrailles de pitié ; les entrailles étant considérées comme le siége de ce sentiment, que nous plaçons dans le cœur. — Il n'est pas dit ailleurs que le pardon du péché est dû directement à Christ (comp. Éph. IV, 32. Col. II, 13), cependant, comme il est peu probable que l'auteur parle ici d'offenses personnelles de la présente génération envers Christ, il convient de ramener cette phrase à l'idée que Christ, en souffrant pour les pécheurs en général, a bien commencé par être animé envers eux d'un sentiment de commisération et d'amour. — Le chant sacré est sans doute avant tout un exercice public et commun, mais dans ce contexte, il est essentiellement représenté comme une expression du sentiment de gratitude que le chrétien éprouve en face des bienfaits de la grâce, et nous comprenons que l'auteur parle de cette manifestation comme de quelque chose qui vient du cœur, et qui même se produit intérieurement, avant de se faire connaître au dehors.

18 Vous femmes, soyez soumises à vos maris, comme il convient à
des chrétiennes. Vous, maris, aimez vos femmes, et ne vous emportez pas contre elles. Vous, enfants, obéissez à vos parents en toutes choses, car cela est agréable au Seigneur. Vous, pères, n'aigrissez pas vos enfants, pour qu'ils ne se découragent point.
22 Vous, esclaves, obéissez en toutes choses à vos maîtres, selon la chair, ne faisant point le service pour les yeux seuls, comme ayant à plaire à des hommes, mais dans la simplicité de votre cœur et en craignant le Seigneur: tout ce que vous ferez, faites-le de bon cœur, comme s'il s'agissait du Seigneur, et non des hommes, sachant que vous recevrez, de la part du Seigneur, l'héritage rémunérateur. Servez le Seigneur

Christ; 25 car celui qui fait mal, recevra le salaire du mal qu'il aura fait, et il n'y a pas là d'acception de personnes. 1 Vous, maîtres, fournissez à vos esclaves ce qui est juste et équitable, sachant que vous aussi vous avez un maître au ciel.

III, 18-IV, 1. Ce morceau, destiné à rappeler quelques devoirs sociaux relatifs aux relations de la vie domestique, n'est guère que la reproduction, un peu abrégée, mais souvent littérale, du passage Éph. V, 21 - VI, 9. Il n'est donc guère besoin d'entrer ici dans des détails.

Dans la première phrase nous avons mis : *comme il convient à des chrétiennes*, au lieu de ce mot du texte : comme il convient *dans le Seigneur*. L'apôtre avait en vue, en tout cas, ce qu'il avait dit, dans l'autre épître, de l'analogie entre les rapports conjugaux et ceux de Christ et de l'Église. Ceux-là doivent pour ainsi dire refléter ceux-ci ; le mariage chrétien (en Christ) doit être l'image de cette union qui attache les élus à leur sauveur, tant par l'affection mutuelle, que par la soumission de la femme à son chef (1 Cor. XI, 3). Cette même idée, d'une sanctification des devoirs sociaux et domestiques, par des considérations religieuses, qui découlent du point de vue évangélique, amène plus loin des formules analogues, dans ce qui est dit des enfants et des esclaves.

Les pères sont avertis de traiter leurs enfants avec douceur, parce que la sévérité excessive, peut-être injuste, loin de corriger des défauts réels, contribue à étouffer le zèle et à provoquer l'indifférence ou l'endurcissement.

C'est avec une certaine complaisance que l'apôtre s'arrête aux esclaves, plus qu'aux autres personnes dont il parle ici. Et c'est moins pour leur inculquer le sentiment du devoir, d'un devoir qui pouvait souvent sembler dur et triste, que pour le leur faire agréer par des considérations d'un ordre différent de celui qui prédominait dans la morale sociale ordinaire, laquelle ne connaissait guère ici que la nécessité. On servira le maître *selon la chair* (le maître terrestre), en se pénétrant de cette pensée, que c'est là un mode ou moyen de servir le maître selon l'esprit, Christ. Il y a même un avantage à cette substitution idéale d'un maître à l'autre. Le premier maître ne doit rien à l'esclave qui le sert ; il n'est pas question là de récompense (Luc XVII, 7 s.). L'autre, au contraire, qui n'en doit pas davantage, laisse agir sa grâce et

accorde une récompense : savoir, celle de l'héritage céleste. — Ce qui est dit de la parfaite justice de la rémunération, à l'égard de laquelle il n'y aura point d'acception de personnes, de manière qu'elle serait accordée de préférence à ceux qui ont occupé un rang plus éminent, s'expliquerait très-bien comme un avertissement donné aux maîtres, qui, devant le tribunal de Dieu, ne seront pas privilégiés (Éph. VI, 9) ; mais dans notre texte, tout le v. 25 paraît être à l'adresse des esclaves qui manqueraient à leurs devoirs. Si l'apôtre avait déjà eu en vue les maîtres, avec l'intention de consoler les esclaves injustement maltraités, il se serait exprimé d'une manière assez peu nette.

[2] Persévérez dans la prière, veillez-y avec reconnaissance. Priez en même temps pour moi-même, afin que Dieu m'ouvre la porte pour la prédication du mystère de Christ, à cause duquel je porte la chaîne, afin que je le fasse connaître, comme je dois l'annoncer.
[5] Conduisez-vous avec prudence à l'égard de ceux du dehors, en rachetant le moment opportun. Que votre parole soit toujours gracieuse, assaisonnée de sel, de manière à savoir répondre à un chacun comme il le faut.

IV, 2-6. L'apôtre termine ses instructions par quelques exhortations tout à fait générales, dont une partie a été formulée à l'endroit correspondant de l'épître aux Éphésiens (chap. VI, 18-20). La *porte* de la parole, ou de la prédication de l'Évangile, c'est l'occasion favorable, 1 Cor. XVI, 9. 2 Cor. II, 12. Une pareille occasion pouvait se présenter pendant la captivité même ; mais surtout par suite de la mise en liberté.

Par une transition très-naturelle, il arrive de là à parler de ce que les Colossiens pouvaient faire eux-mêmes, dans des occasions analogues, dans leurs rapports avec ceux *du dehors* (1 Thess. IV, 12), les païens. La prudence, le soin de ne pas manquer le *moment opportun* (Éph. V, 16), de le regarder, au contraire, comme quelque chose de précieux, de parler de manière à allier la grâce à la fermeté, l'aménité avec le respect de la vérité, ce sont là autant de qualités que l'auteur souhaite à ses lecteurs, dans l'intérêt d'une cause à laquelle, malheureusement, il ne peut pas se dévouer lui-même en ce moment comme il le voudrait.

[7] Tout ce qui me concerne personnellement, Tychicus, le bien-aimé frère et fidèle serviteur, et mon collègue dans le Seigneur, vous le

fera connaître. Je l'envoie exprès chez vous, pour qu'il ait connaissance de ce qui vous regarde, et qu'il console vos cœurs, avec Onésime, le fidèle et bien-aimé frère, qui est votre compatriote. Ils vous feront connaître tout ce qui se passe ici.

IV, 7-9. Comp. Éph. VI, 21, 22, et l'Introduction à l'épître à Philémon.

10 Aristarque, mon compagnon de prison, vous salue, ainsi que
Marc, le cousin de Barnabas, au sujet duquel vous avez reçu des
avis (quand il viendra chez vous, faites-lui bon accueil), puis encore
Jésus dit Justus, lesquels sont de la circoncision. Ce sont les seuls
collaborateurs pour le royaume de Dieu, qui m'aient assisté. 12 Votre
compatriote, Épaphras, vous salue également, le serviteur du Christ
Jésus; il intercède constamment pour vous dans ses prières, pour
que vous persistiez, avec une entière conviction, dans la parfaite
soumission à la volonté de Dieu. Je puis lui rendre le témoignage
qu'il est plein de sollicitude pour vous, ainsi que pour ceux de
Laodicée et d'Hiérapolis. 14 Le médecin Luc, mon bien-aimé, vous
salue, ainsi que Démas. Saluez ceux de Laodicée, et Nymphas, et la
communauté qui se réunit dans sa maison. Et lorsque cette lettre
aura été lue chez vous, faites en sorte qu'elle soit aussi lue dans
l'église de Laodicée, et que vous lisiez celle de Laodicée à votre
tour. Et dites à Archippus : Prends garde au ministère que tu as
reçu de la part du Seigneur, de manière à le bien remplir.

IV, 10-17. On trouve quelques renseignements sur les personnages ici nommés, tant dans les Actes que dans d'autres épîtres. Aristarque de Thessalonique avait accompagné Paul dans son dernier voyage de Grèce (Actes XIX, 29; XX, 4), et l'accompagna plus tard à Rome (chap. XXVII, 2). Probablement il n'est appelé compagnon de prison que parce qu'il restait volontairement auprès de Paul, pendant la captivité de celui-ci. — Marc figure dans les Actes comme compagnon de Paul dans son premier voyage de mission (chap. XII, 25; XIII, 13). Lui aussi est appelé plus tard à Rome, 2 Tim. IV, 11. Nous ignorons quelle espèce d'avis les Colossiens pouvaient avoir reçu à son sujet. Il s'agit probablement d'une mission déjà précédemment annoncée dans les églises de la province d'Asie. Jésus dit Justus, est un personnage inconnu.

Il semble, d'après ce qui est dit au v. 11, que les personnes nommées plus loin n'étaient pas Israélites de naissance. De plus, l'assertion de l'auteur, que les trois nommées d'abord étaient les seuls amis qui fussent venus l'assister ou le consoler dans sa prison, ne paraît devoir être entendue que dans un sens restreint, c'est-à-dire des judéo-chrétiens. Car Luc, du moins, ne lui aura pas fait défaut, puisqu'il ne le quitta même pas lors de sa déportation (Actes XXVII, 2). Sur Démas (Démétrius), nous ne savons que ce qui est dit 2 Tim. IV, 10. Nymphas (Nymphodorus) est inconnu. Il recevait dans sa maison une congrégation de chrétiens, comme nous en avons vu d'autres exemples Rom. XVI, 5. 1 Cor. XVI, 19. Archippus est encore nommé dans l'épître à Philémon, v. 2.

Sur Épaphrodite, Hiérapolis, Laodicée et la lettre à échanger avec cette dernière ville, voyez l'Introduction.

18 Mes salutations de ma propre main : Paul. Souvenez-vous de mes fers. Que la grâce soit avec vous !

IV, 18. Signature autographe de l'auteur. Le texte dit à la lettre : de ma main à moi Paul, en une seule phrase. La traduction rend l'intention plus explicitement. Les autres formules sont : 1° un souhait qui réclame la prière fraternelle pour le prisonnier ; 2° une bénédiction. Voyez d'ailleurs la note sur 2 Thess. III, 17.

ÉPITRE A PHILÉMON

INTRODUCTION

Nous venons de lire dans l'épître aux Colossiens (chap. IV, 9) que l'une des personnes auxquelles l'apôtre Paul confia cette lettre était un certain Onésime, Colossien lui-même, et retournant dans son pays à cette occasion. Par le petit écrit que nous allons voir maintenant, nous apprenons que cet Onésime avait été l'esclave d'un membre distingué de la communauté de Colosses, nommé Philémon ; qu'il s'était soustrait par la fuite à l'autorité de son maître, probablement à la suite de quelque acte coupable (v. 18), et que, par un enchaînement de circonstances qui nous sont inconnues, il était arrivé à avoir avec Paul, pendant la captivité de celui-ci, des rapports à la suite desquels il embrassa la foi chrétienne (v. 10). C'est dans cette condition que l'apôtre le renvoie à son maître avec une lettre de recommandation, à l'effet d'obtenir pour lui le pardon et un accueil favorable.

Sur Philémon lui-même, nous ne savons que ce que nous pouvons conclure de quelques allusions peu précises, contenues dans cette lettre. Il paraît que c'était Paul qui l'avait autrefois converti au christianisme (v. 19). Il doit avoir été un homme considéré et jouissant d'une certaine aisance. C'est dans sa maison que se tenaient les assemblées des chrétiens de Colosses (v. 2), auxquels il paraît d'ailleurs avoir rendu d'autres services encore (v. 7).

C'est peut-être pour ces raisons que Paul l'appelle son collaborateur (v. 1), sans que cette expression doive nous le faire regarder comme un prédicateur attitré, voire comme l'évêque, ainsi que le veut la légende, qui reporte volontiers cette dignité sur les personnages mentionnés dans les épîtres. Quant aux autres noms propres, compris dans la formule de salutation, on a l'habitude d'y retrouver les membres de la famille de Philémon. Cela est très-vraisemblable pour la dame Apphia ; nous n'oserions l'affirmer pour Archippus, déjà signalé ailleurs (Col. IV, 17), comme exerçant des fonctions dans l'église de sa ville.

Le sujet de cette petite épître n'a guère d'importance pour l'histoire, et encore moins pour l'enseignement dogmatique. Tout de même elle est un précieux document, en ce qu'elle nous fait connaître, dans une sphère non officielle, le caractère et l'esprit de l'apôtre Paul. On ne peut assez admirer la gracieuse finesse avec laquelle il présente sa requête à un homme justement indisposé contre l'individu recommandé, et les spirituelles tournures avec lesquelles il plaide une cause, mauvaise en elle-même, mais rendue intéressante par les considérations toutes chrétiennes qu'il sait y rattacher. On ne doit surtout pas perdre de vue, que le retour d'Onésime à Colosses, et sa résolution de rentrer au service de Philémon, lui auront été suggérés par Paul, qui aimait mieux assurer à son nouveau pupille une condition tolérable avec le repos de la conscience, que de le dégager de ses anciens liens et de le faire jouir d'une complète liberté aux dépens du droit d'autrui.

La conservation de cette page, unique dans son genre parmi les écrits apostoliques, est due sans doute au respect que la famille de Colosses portait à l'auteur. On comprend qu'elle y ait été l'objet d'une constante attention et d'une espèce de culte, et que par suite la communauté entière ait fini par en joindre une copie à ce qu'elle possédait elle-même de la main de l'apôtre. Mais on ne peut se défendre de l'idée que, dans la longue carrière de Paul, et avec les nombreuses relations plus ou moins intimes qu'il cultivait dans différentes villes, les occasions d'écrire de pareilles lettres toutes familières ont dû être fréquentes aussi, et par conséquent le plaisir qu'on éprouve à lire la seule qui nous reste réveille en même temps le regret d'avoir perdu les autres.

A PHILÉMON

Paul, prisonnier de Jésus-Christ, et le frère Timothée, à Philémon, notre bien-aimé collaborateur, et à notre sœur Apphia, et à Archippus, notre compagnon d'armes, ainsi qu'à la communauté qui se réunit dans sa maison : que la grâce et la paix soient avec vous, de la part de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ.

v. 1-3. Après ce qui vient d'être dit dans l'Introduction, nous pouvons nous dispenser de toute remarque sur cette adresse.

4 Informé de l'amour et de la foi que tu as pour le Seigneur Jésus et pour tous les fidèles, je rends grâces à mon Dieu en tout temps, en faisant mention de toi dans mes prières, afin que ta participation à notre foi devienne efficace pour la cause de Jésus-Christ, par la connaissance de tout le bien qui nous a été donné. Car c'est pour nous un sujet de gratitude et de grande consolation, que cet amour, avec lequel les cœurs des fidèles ont été tranquillisés par toi, cher frère !

v. 4-7. Ces phrases, qui servent en quelque sorte d'introduction au sujet principal de la lettre, sont moins obscures qu'elles le paraissent à première vue. Notre traduction, d'ailleurs aussi littérale que possible, a peut-être réussi à faire disparaître d'avance une partie des difficultés qui résultent de ce manque de simplicité commun à tous les exordes ou préambules de notre auteur. Avec l'aide de l'exorde parallèle de l'épître aux Colossiens, que nous supposons écrite à la même époque, nous parviendrons facilement à préciser le sens de celui-ci.

Paul commence donc par faire, d'une manière générale, l'éloge de Philémon. Cet éloge mentionne tout naturellement sa foi et sa charité chrétiennes, parce que c'est dans ces deux qualités que se résume et se montre la nouvelle vie suscitée par l'Évangile. Seulement, comme il néglige un peu son style, il a l'air de parler de ces deux qualités comme se produisant à la fois à l'égard de Christ et des chrétiens, ce qui est vrai pour l'amour, mais non pour la foi. Mais on voit facilement par Col. I, 4, quelle est au fond sa pensée.

Le v. 6 indique l'objet ou le but des prières faites par l'apôtre pour son ami Philémon. En langage moderne, il revient à dire : je fais des vœux pour que tes convictions chrétiennes se manifestent de plus en plus par des œuvres, tout en progressant dans l'intelligence de l'Évangile et des grands biens qu'il nous assure (comp. Col. I, 9). La phrase du texte : *La participation de ta foi*, est tout simplement une construction hébraïsante pour dire : *Ta participation à la foi*. La dernière ligne fait sans doute allusion à des œuvres de charité accomplies par Philémon dans l'intérêt des membres pauvres de son église, mais sur lesquels nous n'avons point d'autres renseignements. L'expression employée à cette occasion est familière à Paul (1 Cor. XVI, 18. 2 Cor. VII, 13).

[8] Aussi moi, qui comme chrétien déjà puis avec une franche confiance te recommander ce qui est convenable, je t'adresse ma prière plutôt en vue de cet amour : tel que je suis là, le vieux Paul, de plus aujourd'hui prisonnier de Jésus-Christ, je te prie, dis-je, pour mon fils, qui m'est né pendant ma captivité, pour cet Onésime, qui autrefois te rendait de mauvais services, mais qui désormais en rendra de bons, et à toi et à moi, et que je te renvoie. [12] Et toi, tu voudras bien l'accueillir, lui qui est comme une partie de moi-même..... Je voulais le retenir auprès de moi pour qu'il me servît à ta place, pendant que je suis prisonnier pour l'Évangile ; cependant je n'ai rien voulu faire sans ton avis, pour que le bien que tu lui feras ne fût pas comme imposé par contrainte, mais le fruit d'un acte spontané. Car peut-être est-ce pour cela même qu'il a été séparé de toi pour quelque temps, afin que tu le recouvres pour l'éternité, non plus comme un esclave, mais comme plus qu'un esclave, comme un frère chéri, de moi tout d'abord, à plus forte raison de toi, tant comme homme que comme chrétien ! [17] Si donc tu me tiens pour ton ami, accueille-le comme moi-même. S'il t'a fait quelque

tort, ou s'il te doit quelque chose, porte-le à mon compte ; moi Paul, je te l'écris de ma propre main : je payerai ; pour ne pas te dire que tu es toi-même encore mon débiteur. Eh oui, mon frère, je voudrais avoir aussi mon profit de toi, dans le sens du Seigneur ! Tranquillise mon cœur en Christ ! Je t'écris ceci, en comptant sur ta déférence, et sachant bien que tu feras plus que je ne dis.

v. 8-21. Ceci est maintenant le corps de la lettre, l'exposé de l'objet qui a mis la plume à la main de l'auteur. Tout est ici simple et transparent, et les motifs que Paul fait valoir auprès de Philémon, pour le bien disposer en faveur de son protégé, sont aussi distingués par le sentiment qui les inspire, que par la forme spirituelle sous laquelle ils se présentent. Paul en appelle tour à tour aux sentiments chrétiens et aux intérêts matériels bien entendus, et même au point d'honneur de son correspondant ; il fait intervenir sa propre position, si digne de pitié et d'égards ; il identifie pour ainsi dire sa propre cause avec celle de l'esclave fugitif et repentant ; il insiste sur le changement moral opéré dans ce dernier par sa conversion ; il écarte les considérations de fait, qui pouvaient être défavorables à Onésime, en se portant garant pour lui, même pécuniairement ; enfin, il insinue que, en fin de compte, Philémon a contracté envers lui une dette, pour le moins aussi grande que celle qu'il s'agit ici de remettre à un tiers.

Quelques observations de détail suffiront pour compléter cette explication sommaire. La première phrase de ce morceau est généralement comprise de manière qu'on fait dire à Paul : En ma qualité d'apôtre de Christ, j'aurais le *droit* de t'*ordonner* ce que tu as à faire, mais en vue de ton amour, je me *borne* à t'adresser une *prière*. Il est vrai que les verbes (*ordonner*, *prier*) peuvent avoir le sens indiqué (Luc. VIII, 31). Mais ce serait une prétention sans exemple de la part de Paul, d'étendre l'autorité apostolique à la sphère des relations domestiques, étrangères aux grands intérêts de l'Église. Lui, qui plus loin déclare n'avoir pas voulu retenir Onésime plus longtemps auprès de lui, de peur d'avoir l'air de contraindre Philémon à faire ce que lui, Paul, désirait, il ne peut pas ici se prévaloir d'un droit imaginaire. En effet, de quoi s'agit-il? D'obtenir le pardon pour un homme qui a manqué à son devoir, qui a lésé sciemment les droits positifs d'un autre. Un pareil acte peut-il être l'objet d'un ordre? L'anti-

thèse n'est pas entre les deux verbes, mais entre les deux considérants : « Si déjà comme chrétien, d'un point de vue théorique et général, je me sens porté à te recommander cet acte, je le fais bien plus facilement, et avec plus de confiance, parce que je connais ton caractère, etc. » *Ce qui est convenable*, c'est précisément ce qui au point de vue chrétien doit être reconnu comme un devoir.

Il ne faut pas trop presser ce mot : le *vieux* Paul. L'apôtre, jeune encore à l'époque de la mort d'Étienne (Actes VII, 58), ne peut guère avoir été âgé de plus de 48 à 50 ans à l'époque de la rédaction de la présente lettre. Tout de même il pouvait déjà se sentir sur le retour et faire valoir son âge vis-à-vis d'un homme plus jeune que lui.

Il nomme Onésime son fils, dans le sens figuré de la régénération religieuse (1 Cor. IV, 15. Gal. IV, 19) ; nous serons autorisés à en conclure qu'Onésime avait été converti récemment au christianisme par Paul.

Le 12e verset est incomplet dans le texte des éditions modernes et critiques. Le texte vulgaire dit : Et toi, *accueille-le*..... ce qui est une interprétation très-naturelle, empruntée d'ailleurs au v. 17. On peut supposer que l'auteur, dans la rapidité de sa pensée, a laissé inachevée une phrase en passant à la suivante. Il serait cependant possible que l'omission fût due à un copiste.

Au v. 15, Paul exprime une idée profondément chrétienne. Qui sait, dit-il, si dans toute cette aventure nous ne devons pas avant tout reconnaître la main de la Providence ? Onésime *a été séparé* de toi pour *quelque temps* (euphémisme évident, l'esclave ayant eu des torts réels et s'étant probablement rendu coupable par des actes qui lésaient les intérêts de son maître), afin de t'être rendu pour l'*éternité*. Le salut de son âme a été amené par un concours de circonstances indépendantes des combinaisons humaines, et l'individu qui tout au plus pouvait te rendre quelques services matériels pendant un petit nombre d'années, sera à tout jamais ton frère en Christ et l'associé de ta félicité spirituelle. Voilà du moins ce que l'apôtre insinue, d'après le principe que les affaires d'ici-bas ne se règlent pas selon le caprice d'un aveugle hasard.

L'offre d'indemniser Philémon pour les pertes que son esclave a pu lui causer antérieurement, laisse entrevoir que Paul n'est pas tout à fait sûr des dispositions de cet homme. Autrement il aurait dû craindre de blesser sa délicatesse. Mais cela ne fait

que rehausser le mérite de l'apôtre qui, avant tout, veut que l'esclave, devenu affranchi de Christ (1 Cor. VII, 22), commence par satisfaire à ses devoirs civils, alors qu'il aurait pu trouver dans ce changement de sa condition religieuse un motif de plus pour ne plus rentrer sous le joug.

Le v. 19 pourrait bien contenir un jeu de mots. A première vue, Paul dit seulement : Si tu l'exiges, je me reconnais ton débiteur en me portant garant d'Onésime, bien que, à vrai dire, tu sois déjà le mien (sans doute par suite des rapports religieux antérieurs, 1 Cor. IX, 11). Et *je voudrais assez faire valoir cette créance*, qui en est une *dans le sens* du Seigneur, c'est-à-dire de nature spirituelle et évangélique. C'est peut-être avec intention que l'auteur, pour exprimer cette pensée, se sert précisément du verbe d'où dérive le nom d'Onésime (*Profitable*), comme s'il disait : Je voudrais que tu devinsses pour moi un Onésime, en me payant ta dette par l'accomplissement de la demande que je t'adresse aujourd'hui.

Enfin le morceau se termine par une insinuation très-discrète, mais suffisamment intelligible. Tu feras plus que je ne demande : tu lui donneras la liberté !

22 En même temps je te prie de m'accorder l'hospitalité, car j'espère vous être rendu, grâce à vos prières. Épaphras, mon compagnon de captivité en Jésus-Christ, te fait saluer ; de même Marc, Aristarque, Démas, Luc, mes collaborateurs. Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit !

v. 22-25. Paul espère être bientôt rendu à la liberté et promet de visiter l'église de Colosses. Comme son projet bien arrêté était de se rendre d'abord à Rome, cette promesse n'est qu'éventuelle, et pour le moment un peu vague. Sur les divers personnages nommés dans le texte, voyez Col. IV. En nommant Épaphrodite son compagnon de captivité, Paul caractérise la situation d'une manière plutôt rhétorique qu'historique. Cet ami était venu le voir et le consoler dans sa captivité ; il ne la partageait pas comme prisonnier. Ceux qui doutent de l'authenticité de cette épître ont pu se prévaloir de cette notice et de la promesse qui précède. Tant qu'il n'y a pas d'arguments plus décisifs, ceux-ci ne pèseront guère dans la balance.

ÉPITRE A TIMOTHÉE

(LA DEUXIÈME)

INTRODUCTION

Après deux années de captivité à Césarée, l'apôtre Paul, comme nous l'avons déjà dit, fut envoyé à Rome pour y être jugé par la cour impériale, ainsi qu'il l'avait demandé. Ce fut vers l'automne de l'an 61, d'après les combinaisons chronologiques qui nous paraissent les plus vraisemblables. Avant cette époque, les différents amis, qui étaient venus voir le prisonnier dans les derniers temps, s'étaient dispersés dans toutes les directions. Tychicus s'était rendu dans l'Asie proconsulaire, pour y porter les épîtres que nous venons de lire. Timothée paraît l'y avoir suivi ; du moins nous allons le trouver à Éphèse. Tite était en Illyrie (2 Tim. IV, 10), où Paul avait autrefois prêché l'Évangile (Rom. XV, 19). Un autre disciple, Crescens, dont le nom ne se rencontre pas ailleurs, était allé en Galatie. D'autres étaient rentrés dans leurs foyers : Éraste à Corinthe, Trophimus à Milet, où il était retenu par la maladie. Démétrius, que l'apôtre aurait désiré emmener avec lui, s'était retiré à Thessalonique par des motifs peu louables (2 Tim., l. c.). Marc aussi était en mission. Il n'y eut que le médecin Luc et le Macédonien Aristarque qui se décidèrent à s'embarquer avec Paul et à partager avec lui les ennuis et les périls d'un voyage maritime qui n'était guère attrayant dans de pareilles circonstances. Encore ce dernier paraît-il avoir quitté Rome bientôt après son arrivée (l. c., v. 11).

Ce ne fut qu'au printemps de l'année suivante, et après un naufrage qui faillit être fatal à l'équipage et aux passagers (Actes XXVII), qu'on arriva dans la capitale, où Paul fut remis à la garde du préfet du prétoire, en attendant que son procès fût instruit. Il s'empressa de se mettre en rapport avec la communauté juive, laquelle comptait sans doute dans son sein quelques personnes considérées ou influentes qu'il lui importait de n'avoir pas pour adversaires. Il savait par expérience quels fâcheux embarras pouvaient lui être créés de ce côté-là, devant un tribunal si peu au fait des choses qu'il aurait fallu connaître, pour apprécier avec équité, soit la nature de l'enseignement de l'inculpé, soit la valeur et la portée des accusations formulées contre lui. Mais non seulement il ne réussit pas dans sa tentative de gagner les Juifs, il paraît même que les membres de la communauté chrétienne, lesquels, selon toute probabilité, n'étaient pas encore formellement séparés de la synagogue, se montraient tout aussi peu disposés en sa faveur que ceux de Jérusalem. Il se trouva donc bien isolé au commencement, et ce n'est que peu à peu qu'il parvint à se créer quelques relations. Mais il ne désespérait point, et malgré les préoccupations de plus en plus inquiétantes que faisait naître son procès, il ne perdait aucune occasion de travailler à la propagation de l'Évangile (Phil. I, 12 suiv.).

De fait, ce procès n'avançait pas, et l'on est tenté de dire qu'il y avait déni de justice. Paul, qui se savait innocent de toute contravention aux lois de l'état, et notamment du délit politique dont l'avocat avait glissé un mot à Césarée, avait espéré que dans la capitale, et loin des passions religieuses qui le poursuivaient en Palestine, il trouverait des juges clairvoyants et équitables et une prompte solution de son affaire. Il s'était trompé. A la vérité, sa captivité ne fut pas bien dure, et il n'avait pas à se plaindre de la manière dont il était traité. Il lui avait été permis de louer un logement particulier (Actes XXVIII, 30) et de recevoir du monde. La présence des plantons qui le gardaient lui fournissait les moyens de converser avec une foule de gens qui n'étaient pas tous inaccessibles aux nouvelles idées qu'il avait à leur offrir (Phil., l. c.). Cependant le fait même qu'il restait prisonnier était de mauvais augure. Que ç'ait été simplement négligence de la part des autorités, ou que de secrètes intrigues aient travaillé contre lui, toujours est-il qu'il n'obtint pas de jugement. De tout ce qui a trait à sa cause, nous n'apprenons

qu'un seul incident, et encore à l'égard de celui-ci nous sommes très-incomplétement renseignés. Il parle lui-même (2 Tim. IV, 16) d'un premier interrogatoire, ou d'une première audience publique, dans laquelle il fut mis en demeure de se défendre et à la suite de laquelle la cause fut remise. Mais ce qu'il y avait vu et entendu l'avait affecté bien douloureusement par deux raisons. Aucun chrétien romain n'était venu assister à la séance, selon la coutume, en qualité d'avocat, c'est-à-dire d'ami soutenant la cause de l'accusé, par sa seule présence déjà et indépendamment du témoignage qu'il aurait pu rendre en sa faveur. Il se voyait délaissé par tout le monde. Peut-être sera-t-il permis de rappeler à cette même occasion ce qu'il dit d'un certain serrurier Alexandre (v. 14 suiv.) qui aurait parlé contre lui, et qu'il signale à Timothée comme un homme dangereux et détestable. Devons-nous voir dans cet individu un de ces chrétiens de la circoncision, zélés pharisiens si nettement caractérisés ailleurs (Actes XI, 2; XV, 1. Gal. II, 4, 12)? D'un autre côté, Paul doit s'être convaincu, non sans surprise, que les autorités étaient dominées par des préjugés qui leur rendaient méprisable ou suspect tout ce qui tenait au judaïsme, de sorte qu'il pouvait entrevoir dès lors une issue fatale de sa cause. Autrement il ne se serait pas servi de termes aussi durs que ceux qu'il emploie quand il vient à parler de ses rapports avec la justice (v. 17). Cependant il se défendit alors avec une telle éloquence, que le danger fut conjuré pour le moment.

C'est sous l'impression de cette récente et triste expérience qu'il écrivit une lettre à son cher Timothée. C'est celle qui dans nos éditions est nommée la deuxième. Elle a dû être écrite dans le courant de l'été (chap. IV, 21) de l'an 62, l'apôtre n'étant arrivé à Rome qu'au printemps (Actes XXVIII, 11 suiv.).

Avant d'aborder l'étude de cette épître, nous voulons résumer en quelques lignes ce que nous savons sur le compte du personnage auquel elle est adressée. Timothée est de tous les disciples ou collègues de Paul celui avec lequel ce dernier doit avoir entretenu les rapports les plus suivis et auquel des sentiments d'affection paternelle l'attachaient le plus intimement. Il était originaire de l'une des villes de la province de Lycaonie dans l'Asie mineure, probablement de Lystres (Actes XVI, 1 suiv.; XIV, 6). Son père était païen, mais sa mère et sa grand'mère maternelle avaient été juives et avaient embrassé la foi chré-

tienne, sans doute à l'époque du premier voyage de Paul dans ces contrées (l. c. 2 Tim. I, 5; III, 15). Lors de son second voyage, l'apôtre fit la connaissance du jeune homme, qui dans l'intervalle était arrivé à un âge où il pouvait être initié aux devoirs de missionnaire, sous la direction immédiate et suivie d'un maître éprouvé. Comme celui-ci avait l'habitude de commencer partout ses prédications dans les synagogues, pour essayer de gagner les Juifs, il lui importait de ne pas les effaroucher d'emblée par la présence d'un collègue ou affidé non circoncis. Il engagea donc son disciple à se faire juif aussi quant au rite sacramentel du mosaïsme, d'après le principe qu'il professait hautement (1 Cor. IX, 20). Du moins, c'est ce que les Actes racontent, et il n'est pas probable que ce soit une simple supposition traditionnelle et sujette à caution.

Timothée accompagna Paul dans son premier voyage d'Europe. Nous le trouvons en Macédoine et à Corinthe (Actes XVII, 14; XVIII, 5. 1. Thess. I, 1). Après il n'est plus fait mention de lui jusqu'à l'époque du séjour de son maître à Éphèse, d'où il fut envoyé en mission à Corinthe (1 Cor. IV, 17; XVI, 10). Il était encore dans sa société pendant son dernier voyage de Grèce (2 Cor. I, 1. Rom. XVI, 21) et lors du retour en Asie (Actes XX, 4). Mais son nom n'est pas prononcé à propos de l'arrestation de Paul à Jérusalem et de sa captivité à Césarée. Il aurait cependant été auprès de l'apôtre dans cette dernière ville, si nos combinaisons chronologiques, telles qu'elles sont exposées dans l'Introduction aux épîtres immédiatement précédentes, devaient paraître acceptables. Il est positif qu'il n'était pas du voyage de Rome. Mais il avait rejoint Paul, qui l'appela auprès de lui par la lettre même que nous allons lire, lorsque celui-ci écrivit l'épître aux Philippiens (I, 1). Nous rencontrons une dernière fois son nom dans l'épître aux Hébreux (XIII, 23), où il est parlé d'une captivité qu'il doit avoir subie et dont il venait d'être libéré. Tout ce qui a été débité sur son compte en dehors des faits que nous venons de mentionner, est de la pure légende et ne repose sur aucun fondement solide.

Revenons à notre épître. Nous pourrons la caractériser par un seul mot, en disant que c'est le testament du maître adressé au disciple favori. En effet, elle est écrite dans la prévision d'une mort prochaine. Bien qu'il n'y eût pas encore de jugement, et que le procès semblât devoir traîner en longueur, une condamnation

devenait assez vraisemblable. Paul voyait approcher le dénouement sans faiblir, mais son horizon s'assombrissait à cause des récentes expériences qu'il avait faites parmi les chrétiens de Rome, et de l'impuissance dans laquelle il se trouvait de continuer cette lutte courageuse qu'il avait soutenue ailleurs dans ses jours de liberté. Et dans cet isolement affligeant, dans cette triste perspective, il songe moins à lui-même qu'à son œuvre et à celui auquel il pouvait en léguer l'héritage avec une entière confiance. Il écrit sa dernière volonté comme s'il devait ne plus le revoir. Il aime à croire que Timothée marchera sur ses traces, combattant et souffrant pour l'Évangile à l'exemple de son devancier, et ne se laissant pas rebuter en face du monde et de l'erreur. Initié jeune encore à la connaissance de la vérité, et ayant traversé vaillamment la rude école de la vie apostolique, il saura garder le précieux dépôt qui lui est confié, rester à la hauteur de sa mission, et justifier les espérances hautement exprimées autrefois par sa famille et par la communauté, lorsqu'il reçut l'imposition des mains. Cependant il ne doit pas se faire illusion sur ce qui l'attend. L'avenir s'annonce sous des couleurs bien sombres. Les hommes se montrent moins bien disposés qu'on ne l'avait cru d'abord, à l'égard de la saine et salutaire instruction qui leur est offerte, et au lieu d'un accueil favorable, le messager de Christ doit s'attendre à une opposition malveillante de la part d'une génération hostile à tout ce qui est bon et juste. Puis, se laissant fasciner par une dernière lueur d'espérance, que lui inspirait sans doute son amour pour son fils chéri et son fidèle compagnon, il l'appelle encore une fois auprès de lui, et oublie qu'il lui a déjà fait ses derniers adieux.

Nous n'aurons pas besoin d'ajouter que cette épître, d'un bout à l'autre, dans tous les détails, et dans de nombreuses allusions, répond à la situation telle que nous l'avons indiquée. On peut même dire qu'aucune autre, parmi les épîtres pauliniennes, ne lui est comparable à cet égard. Le fait que le ton y change plusieurs fois, selon que l'auteur est dominé momentanément par l'idée de sa fin prochaine, ou qu'il se dégage de cette préoccupation pour ne songer qu'à la cause qu'il défend, ce fait n'est qu'une preuve de plus que nous avons là des épanchements naturels qui doivent provoquer la sympathie et désarmer la critique.

C'est à dessein que nous avons écrit cette dernière phrase. Car de nos jours la majorité des savants qui se sont occupés de

l'histoire de la littérature apostolique, ont exprimé la conviction que les deux épîtres à Timothée et celle à Tite sont une production postiche du second siècle et ne sauraient être attribuées à l'apôtre Paul. Nous ne nous tromperons pas en disant que si celle que nous avons devant nous en ce moment existait seule, et que nous ne possédions plus les deux autres, il est peu probable que de pareils doutes eussent jamais surgi. Car, à y regarder de près, les arguments produits par la critique à l'appui de sa manière de voir sont empruntés, à bien peu d'exceptions près, au texte de ces dernières. Aussi bien nous proposons-nous de les discuter quand nous en viendrons à étudier celles-ci. La raison pour laquelle la deuxième à Timothée a été comprise dans le même arrêt de réprobation, c'est qu'on leur a trouvé à toutes les trois une certaine physionomie commune, laquelle cependant, si l'on veut rester dans les limites du positif, se réduit à bien peu de chose, pour autant que cela concerne la présente. Il est incontestable que les objections soulevées contre l'authenticité de l'épître à Tite et de celle que nous appelons la première à Timothée, sont très-sérieuses, au point qu'elles ont paru suffisantes et péremptoires même à des théologiens décidément conservateurs. Ce serait donc un procédé peu justifiable et surtout complétement inefficace, que d'affecter un souverain mépris pour ce qu'on se plaît à appeler la critique négative, et de se donner l'air de croire que la question est jugée par le témoignage de la tradition. Cependant, comme nous venons de le dire, nous en réservons la discussion à tantôt, pour ne nous arrêter ici qu'à quelques points de détail relatifs à la deuxième à Timothée en particulier.

Parmi les arguments qu'on a fait valoir contre les trois épîtres à la fois, l'un des plus embarrassants, c'est celui qui est emprunté à la chronologie de la vie de Paul. Il n'est pas trop difficile de reconstituer les annales de celle-ci, du moins dans les points essentiels, tant au moyen du livre des Actes que par les épîtres. Or, on dit qu'il est impossible de combiner, avec les données positives fournies par ces sources, celles qui résultent des trois épîtres en question. Cette assertion a paru si bien fondée à la plupart des modernes, surtout à ceux qui ne renoncent pas à défendre l'authenticité, qu'ils se sont retranchés derrière une hypothèse absolument gratuite, mais devenue populaire, parce qu'elle a semblé être le dernier moyen de sauver une cause

autrement perdue. Ils disent donc que la captivité de Paul à Rome s'est terminée par un acquittement, qu'il a pu reprendre son œuvre de mission, tant en allant porter la bonne nouvelle jusqu'en Espagne, qu'en reprenant le chemin de la Grèce et de l'Asie pour visiter les églises qu'il avait fondées autrefois. Après cela, il aurait été arrêté une seconde fois, ramené à Rome et condamné à mort. C'est à cette dernière période de sa vie qu'on croit devoir rattacher les trois épîtres, de sorte que la nôtre aurait été écrite pendant la seconde captivité. Nous discuterons plus tard et à fond cette hypothèse de la seconde captivité; mais nous devons dès à présent signaler certains passages de la deuxième à Timothée, dans lesquels on a cru trouver les indices les plus directs d'un voyage en Orient autre que ceux dont parlent les Actes.

Il s'agit de la dernière page de l'épître, où l'auteur énumère les amis dont il regrette l'absence, et où, à ce qu'on croit, il fait allusion à des circonstances étrangères au seul voyage de Paul à Rome dont nous connaissons si exactement tous les détails. En effet, ce voyage, comme on sait, se rattachait à une captivité de deux ans passés à Césarée et se fit par mer. Ici, au contraire, il semble être question d'un voyage dans le cours duquel l'apôtre aurait successivement visité Éphèse, Milet, Corinthe, Troade; il est question d'un manteau (ou d'une valise) et de livres laissés chez son hôte dans la dernière de ces villes, et que Timothée doit lui apporter à Rome. En présence de ce texte, les partisans de l'inauthenticité sont obligés d'attribuer au faussaire supposé une ignorance inconcevable relativement à l'apôtre; et les détails racontés ici, pour donner à cette composition un semblant de vérité, auraient été si maladroitement inventés, qu'ils auraient plutôt servi à faire découvrir la fraude. Encore n'entrevoit-on guère quel pourrait avoir été le but de celle-ci, l'épître ne contenant absolument rien, quant au fond des idées ou des avis, qui fût étranger à la pensée ou à l'horizon de Paul, ou qui trahît les préoccupations d'un autre âge. Resterait donc l'hypothèse de la seconde captivité, à laquelle il faudrait s'en tenir, malgré l'absence de toute preuve sérieuse, et malgré son insuffisance qui sera ultérieurement démontrée, s'il n'y avait pas moyen d'expliquer le texte cité sans y avoir recours.

Nous avons déjà fait voir plus haut comment Paul, après son arrivée à Rome, a pu être amené à peindre à son ami l'isolement

dans lequel il s'y trouvait et à passer en revue, pour ainsi dire, ceux de ses associés ordinaires dont la présence aurait pu le consoler. C'est à cette situation donnée que nous rattacherons les autres notices qui ont embarrassé la critique. Dès la première page (chap. I, 16), Paul raconte qu'il a reçu la visite d'un Éphésien nommé Onésiphore, lequel, lors de son arrivée à Rome, s'était empressé d'aller à sa recherche et qui, l'ayant trouvé, n'avait pas craint de venir le voir plus fréquemment, pour lui procurer des soulagements dans sa captivité. En terminant (chap. IV, 19), il charge Timothée de saluer la famille de cet homme, et, à cette occasion, il lui revient à la mémoire d'autres personnes encore, en partie compatriotes d'Onésiphore, notamment ce Trophime, qui avait été autrefois la cause innocente de son arrestation à Jérusalem (Actes XXI, 29). C'était un de ceux qu'il aurait aimé avoir près de lui, mais lors de son départ de Césarée il était malade à Milet et ne pouvait le rejoindre. «J'ai dû l'y laisser, dit-il, j'ai dû renoncer à profiter de son dévouement pour rendre moins pénible la perspective d'un si triste voyage, et plus faciles les travaux apostoliques que j'espérais pouvoir bientôt reprendre.» De même, le Corinthien Éraste était resté dans sa ville natale. Dans tout cela nous ne voyons rien de suspect. Les objets laissés à Troade nous semblent moins encore devoir autoriser des soupçons. Qu'y a-t-il donc d'extraordinaire à ce que l'apôtre, qui voulait continuer sa route à pied (Actes XX, 13), et cela au commencement de l'été (ib., v. 6, 16), se soit débarrassé de quelques hardes qui ne lui étaient pas nécessaires pour le moment et qu'il oublia de réclamer plus tôt? Certes, ce ne sont pas des détails de ce genre qui contrebalanceront l'impression que le lecteur non prévenu reçoit de l'épître tout entière.

Voilà bien ce qu'on a pu alléguer de plus grave à propos de la question d'authenticité de notre épître. Les autres objections faites dans le même sens contre celle-ci en particulier sont tellement futiles, que nous hésitons presque à les reproduire. Nous nous bornerons à les mentionner en deux mots.

On a prétendu que l'auteur cite déjà l'évangile de Luc. Mais la phrase sur laquelle on se fonde (chap. II, 8) a une tout autre signification et se rencontre aussi dans l'épître aux Romains, chap. II, 16 et XVI, 25. Ensuite on a voulu nous faire croire qu'en un autre endroit l'auteur avait sous les yeux la Bible entière (chap. III, 15 suiv.); mais il n'y est question que de

l'Ancien Testament, comme partout ailleurs, quand les apôtres parlent de l'*Écriture*. On s'est encore récrié sur ce qu'il cite une histoire apocryphe (chap. III, 8); mais la légende, dans ce siècle-là, s'était déjà attachée indissolublement aux récits scripturaires, comme le prouvent des exemples nombreux dans tout le recueil (Matth. I, 5; XXIII, 31. Actes VII, passim.; XIII, 21. Jaq. V, 17. Jud. 9. 1 Pierre III, 19. 1 Cor. X, 4. Gal. III, 17, etc.). L'emploi du terme de soldat de Jésus-Christ (chap. II, 3) et ce qui y est dit de l'état militaire, choses qu'on a également relevées à cette fin, ne diffèrent pas de ce que nous lisons 1 Cor. IX, 7. 2 Cor. X, 3 suiv., etc. Enfin on a signalé une contradiction entre chap. IV, 6 suiv., où l'apôtre parle de sa mort imminente, et Phil. II, 24, où il exprime l'espoir de revenir en Macédoine. Mais les deux épîtres n'ont pas été écrites à la même époque, et de plus, dans chacune d'elles, la disposition de l'auteur change d'une page à l'autre. Un faussaire aurait été plus conséquent.

Quant aux arguments puisés indistinctement dans les trois épîtres, il conviendra de ne pas séparer les éléments de la discussion et nous aurons à y revenir.

A TIMOTHÉE

LA DEUXIÈME

Paul, apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu, en vue de la promesse de la vie qui est en Jésus-Christ, à son cher fils Timothée : grâce, miséricorde et paix de la part de Dieu le père et de notre Seigneur Jésus-Christ !

I, 1-2. Cette formule de salutation contient un élément qui n'apparaît point ailleurs. L'apostolat y est mis en regard de la promesse de la vie éternelle, à obtenir par l'union avec Christ. On comprend sans peine que ce rapport est fondé sur la prédication, dont cette promesse est l'objet. On peut donc traduire, si l'on veut, *pour annoncer*, ou *pour prêcher*, etc. ; mais on aurait tort de croire que le mot grec que nous avons traduit par *promesse*, signifie lui-même la prédication.

[3] Je rends grâces à Dieu, que je sers, à l'exemple de mes ancêtres, avec une conscience pure (comme je me souviens de toi sans cesse dans mes prières, nuit et jour, me rappelant tes larmes, et désirant te revoir afin d'être rempli de joie), quand ta foi sincère me revient à la mémoire, cette foi qui anima d'abord ta grand'mère Loïs, et ta mère Eunice, et qui, j'en suis sûr, t'anime aussi. [6] C'est pour cette raison que je te recommande d'entretenir en toi le feu de ce don

que tu as reçu de la grâce de Dieu, lorsque je t'imposai les mains. Car ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse. N'aie donc point honte du témoignage à rendre à notre Seigneur, ni de moi qui suis prisonnier pour sa cause ; mais prends ta part de mes souffrances pour l'Évangile, autant que Dieu t'en donne les forces. C'est lui qui nous a sauvés et nous a adressé sa sainte vocation, non point en vue de nos œuvres, mais selon sa libre résolution, selon la grâce qui nous a été accordée dans le Christ Jésus, avant les siècles, et qui maintenant a été révélée par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, lequel a anéanti la mort, et a mis au jour la vie et l'immortalité, par cet évangile, dont j'ai été fait le héraut et l'apôtre, pour l'instruction des païens. [12] C'est pour cette raison aussi que je me trouve dans cette situation, mais je n'en ai point honte ; car je sais en qui j'ai mis ma confiance, et je suis convaincu qu'il a le pouvoir de sauvegarder, jusqu'au grand jour, le dépôt qu'il m'a remis. La norme des saines instructions que tu as entendues de moi, retiens-la avec fidélité, et avec cet amour qui s'inspire du Christ Jésus. Garde le précieux dépôt, avec l'aide du saint esprit qui demeure en nous.

I, 3-14. Nous n'avons point voulu découper le texte de cette première page de l'épître, par la raison que dans sa forme authentique et primitive, elle reproduit l'image fidèle de la plupart des préambules des lettres de l'apôtre Paul. On y retrouve, pour le fond, ses idées favorites ; pour la forme, cette extrême facilité avec laquelle il se laisse aller de l'une à l'autre, au moyen de simples relatifs, de participes ou de parenthèses. Après avoir rendu l'intelligence de ce morceau plus facile par une traduction un peu moins embarrassée que d'autres et pourtant non moins fidèle, une courte analyse suffira pour faire disparaître toute obscurité.

1. L'auteur commence, comme toujours (comp. surtout 1 Thess., Col., Phil.), par remercier Dieu de ce qu'il a fait pour son cher disciple, dont les éminentes qualités sont pour lui, dans sa triste situation, un sujet d'espérance et de consolation. Il faut donc combiner ces deux phrases : *Je rends grâces à Dieu..... quand il me revient à la mémoire*, etc. Tout le reste dans cet exorde (v. 3-5) est accessoire à cette idée principale.

D'abord en prononçant le nom de Dieu, l'apôtre affirme son attachement héréditaire et traditionnel à ce Dieu, qui a aussi été celui de ses pères, et son entière sincérité dans sa foi religieuse.

A cet égard, sa conversion à Christ n'a point changé le fond de son être, car sa conscience le dirigeait avant comme après (Phil. III, 6).

Puis, avant d'exprimer quel est le sujet de ses actions de grâces, il témoigne à Timothée, par anticipation, et dans une espèce de parenthèse, son attachement, ses regrets et ses espérances. Il met ainsi en relief ses sentiments personnels qui, du reste, ne pouvaient manquer de se produire avec énergie dans une lettre adressée à un ami, dans des circonstances aussi exceptionnelles.

C'est enfin ce même rapport personnel qui fait revivre, à cette occasion, des souvenirs de famille, également chers au maître et au disciple, et qui donnent dès l'abord à toute cette lettre un cachet de touchante intimité, et par cela même d'authenticité, bien difficile à méconnaître.

2. Après l'action de grâces vient l'exhortation (v. 6-8, comp. v. 13, 14), qui dans la bouche d'un vieux serviteur de Christ est toujours de mise, sans que nous ayons à en conclure que Timothée en avait momentanément besoin, qu'il s'était découragé, négligé, relâché. Le *don* qu'il avait reçu de la grâce de Dieu (1 Tim. IV, 14), c'est l'aptitude pour ce ministère dont il se trouve chargé aujourd'hui ; ce don est comparé (comme ailleurs l'esprit lui-même, 1 Thess. V, 19. Matth. III, 11. Act. II, 3) à un feu qu'il faut entretenir. L'esprit divin, communiqué aux croyants en général, particulièrement aux ministres, ne saurait leur permettre des faiblesses, résultant d'un manque de courage ; au contraire, il donne une énergie plus grande à tous les ressorts de leur âme et les aide ainsi à triompher de toutes les forces que le monde leur oppose. Ainsi le fait que Paul est enchaîné, arraché à son ministère, peut-être sans espoir de recouvrer la liberté et d'échapper à une mort violente et ignominieuse, ce fait, bien triste sans doute pour un ami éloigné, ne doit pas être pour celui-ci un motif de faire son devoir avec moins de courage, afin d'éviter un sort pareil.

3. Comme la phrase précédente se terminait par la mention de l'*Évangile*, l'auteur en prend occasion pour récapituler le contenu de cet évangile, au moyen de quelques thèses générales qui ont été développées au long dans les autres épîtres, notamment dans celle aux Éphésiens. Car ici, comme aussi dans cet autre texte, il ne s'agit pas de la part que l'homme prend à l'acte de sa régé-

nération. L'auteur se préoccupe exclusivement de la part de Dieu, par la simple raison qu'il veut affermir le courage de son disciple ; il lui rappelle donc que Dieu assistera les siens jusqu'au bout, puisque, avant les siècles déjà, il a préparé le salut qu'il leur destinait. C'est la volonté libre et préexistante, c'est sa grâce seule qui a fondé cet ordre de choses salutaire que nous appelons la nouvelle alliance : notre mérite, si tant est qu'il y en ait, n'y est pour rien ; c'est sur Christ seul que notre salut se fonde. Ce Christ, il l'a fait paraître dans le monde, lui a fait accomplir son œuvre, par laquelle la mort a perdu son pouvoir sur nous (1 Cor. XV, 26, 54 suiv. Rom. V, 15 suiv., etc.), et depuis il nous adresse individuellement son appel pour nous faire participer à ce bienfait. On comprend d'après cela pourquoi cette phrase commence par ces mots : *il nous a sauvés*, au prétérit ; il voulait parler d'un fait accompli dans la pensée de Dieu avant qu'il se produisît dans l'histoire.

4. Enfin, par une association d'idées très-naturelle, l'apôtre passe de l'Évangile à sa propre mission (comp. 1 Tim. I, 11 ; II, 7. Éph. III, 1, etc.), à son apostolat auprès du monde païen, à ses revers, à sa fermeté, à ses espérances. Tout cela ne demande pas d'explication. Le *grand* jour (traduction libre, au lieu de : *ce jour-là*), est naturellement celui du compte à rendre. Le *dépôt*, c'est l'Évangile lui-même, et la charge de le prêcher. Entre les mains d'un faible mortel, un pareil trésor pourrait péricliter ; la vérité pourrait être altérée, le devoir de la propager et de la défendre pourrait être mal rempli. Mais le mortel n'est pas abandonné à ses propres forces. C'est Dieu lui-même qui veille sur le dépôt qu'il a confié à l'homme, en soutenant celui-ci quant à l'intelligence et quant à la volonté (2 Cor. IV, 7 suiv.).

15 Tu sais que ceux d'Asie m'ont tous abandonné, entre autres Phygelle et Hermogène. Que le Seigneur accorde sa grâce à la famille d'Onésiphore ! Il m'a souvent soulagé et n'a pas eu honte de mes fers. Au contraire, dès qu'il fut arrivé à Rome, il s'est empressé d'aller à ma recherche, et il a fini par me trouver. Fasse le Seigneur qu'il trouve grâce auprès de lui en son jour ! Tout ce qu'il a rendu de services à Éphèse, tu le sais de reste.

I, 15-18. Comme la suite du texte (chap. II) contient toujours des exhortations et des instructions pour Timothée, nous devons

regarder ces quelques lignes comme une digression, plus exactement, comme une double digression. La prière adressée au disciple de rester fidèle à la cause de Christ et à son vieil ami, ravive d'abord le douloureux souvenir d'une expérience opposée, et celui-ci en fait renaître un autre d'une nature réjouissante.

Autrement il n'y a pas grand'chose à dire sur les faits eux-mêmes, qui nous sont absolument inconnus. Il est seulement clair que l'Éphésien (chap. IV, 19) Onésiphore était venu à Rome et y avait trouvé moyen de rendre des services à l'apôtre prisonnier. Il serait même possible que cet homme fût mort à cette époque même, parce qu'il n'est plus question que de sa famille.

Par une antithèse naturelle, nous sommes amenés à supposer que les personnes désignées d'abord auraient pu également rendre des services à Paul, mais qu'elles ne l'ont pas fait. Paul se plaint à plusieurs reprises d'être isolé à Rome (chap. IV, 10, 16. Phil. I, 17 ; II, 20). Il y a seulement à remarquer que le texte ne dit pas : ceux qui sont originaires (venus) *d'*Asie, mais plutôt à la lettre : ceux *en* Asie, ce qui a fait penser à d'autres commentateurs que l'auteur fait allusion à des faits qui se seraient passés à Éphèse, d'autant plus qu'il dit : *Tu sais*, et que Timothée ne pouvait guère savoir ce qui se passait à Rome. Mais la plainte de l'apôtre ne pouvait-elle pas simplement insinuer qu'aucum ami d'Asie, de ceux sur lesquels il comptait, n'était venu à Rome?

[1] Toi donc, mon fils, puise ta force dans la grâce qui est en
Christ Jésus, et ce que tu as entendu de moi en présence de beaucoup de témoins, transmets-le à des hommes fidèles qui soient
capables d'en instruire d'autres à leur tour. Sache souffrir avec moi,
comme un brave soldat du Christ Jésus. Aucun militaire ne s'engage
dans les affaires de la vie civile, s'il veut plaire à son général. Et
l'athlète n'obtient la couronne que s'il lutte selon les règles. Il faut
que le laboureur travaille d'abord, pour arriver à recueillir des fruits.
[7] Comprends bien ce que je dis ; le Seigneur te donnera bien l'intelligence en toutes choses. Souviens-toi de Jésus, issu de la race de
David, du Christ ressuscité des morts, d'après cet évangile que je
prêche et pour lequel je souffre, jusqu'à porter les fers comme un
malfaiteur : mais la parole de Dieu n'est pas enchaînée pour cela.
C'est pourquoi je supporte tout, à cause des élus, afin qu'eux aussi
obtiennent le salut, en Christ Jésus, avec la gloire éternelle. [11] C'est
là un fait certain : si nous sommes morts avec lui, avec lui aussi
nous vivrons ; si nous persévérons, nous serons de son royaume ; si

nous le renions, lui aussi nous reniera ; si nous sommes infidèles, lui reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même.

II, 1-13. Après sa courte digression l'apôtre revient aux instructions qu'il adresse directement à son disciple, et qui pourraient à bien des égards nous paraître superflues, si nous ne nous mettions au point de vue indiqué par les circonstances historiques, au milieu desquelles la lettre est rédigée. C'étaient peut-être les dernières lignes qu'il adressait à celui qui devait continuer son œuvre ; ce sont donc les principes suivis dans son propre ministère qu'il résume ici, et c'est du ton pressant d'un entretien suprême qu'il les formule.

Ainsi il est question du devoir d'assurer la pureté et la fidélité de la tradition évangélique, c'est-à-dire de l'enseignement chrétien tel qu'il avait été donné dès l'abord ; puis de la nécessité de puiser des forces à la source la plus abondante, parce que la vie du ministre de Christ est une vie de luttes, de peines, de souffrances. La victoire, la récompense, le repos n'est qu'à ce prix-là. Cette dernière idée est exprimée par différentes images ou comparaisons, que nous retrouvons aussi ailleurs sous la plume de Paul. C'est d'abord celle du soldat, qui doit être prêt à supporter les fatigues et les dangers, et qui doit commencer par se détacher des liens et des occupations qui le détourneraient de ses devoirs militaires. Ainsi le ministre chrétien ne connaît plus que la bannière de son général, qui est Christ ; sous lui et par lui, il retrouve une famille à aimer, un champ à exploiter, une maison à édifier, qui lui tiendront lieu de ce qu'il aura pu laisser derrière lui (Matth. XIX, 29). C'est ensuite l'image des exercices gymnastiques, dans lesquels le prix de la force et de l'adresse n'est obtenu qu'au moyen d'une vie dure et austère, de privations prolongées, et d'une application soutenue (1 Cor. IX, 24 suiv.). C'est enfin celle du laboureur qui ne gagne sa récolte qu'à la sueur de son front. Quant à cette dernière comparaison, il nous semble que l'auteur a mal exprimé sa pensée ou que très-anciennement son texte a dû subir quelque altération. Car sa phrase dit à la lettre : *C'est le laboureur qui travaille, qui doit être le premier à recueillir* (ou : à jouir) *des fruits.* Pourtant il ne s'agit pas d'une priorité, mais bien d'une condition indispensable, qui est le travail. L'accent est nécessairement sur ce dernier mot, et c'est d'après cette nécessité logique que nous avons changé la

construction. Pour les passages parallèles, voyez 1 Tim. I, 18; VI, 12. 2 Tim. IV, 7. Comme Paul a parlé par allégories, il ajoute : Tu me comprendras.

Après cela (v. 8 suiv.), l'apôtre s'arrête aussi à la perspective de la récompense qui est réservée à ceux qui combattront le bon combat. Ici encore c'est Jésus-Christ qui garantit la couronne, comme tout à l'heure il imposait la lutte. Sa double dignité, d'homme de race royale (et comme tel, héritier des promesses messianiques) et de fils de Dieu, légitimé par la résurrection (Rom. I, 3, 4. 1 Tim. III, 16), sert de gage à nos espérances. (Jésus n'est pas mentionné ici comme ayant donné l'exemple de la constance dans la passion et dans la mort.) C'est là, dit Paul, un élément important de *mon* évangile (Rom. II, 16; XVI, 25), de l'évangile tel que je le comprends et que je le prêche, et ma conviction à cet égard est si inébranlable, qu'elle me donne la force de rester fidèle à ma mission, et dans les fers, et en face de la mort. Il y a plus, c'est une vérité si puissante, si irréfragable, qu'aucune puissance humaine ne l'arrêtera, dût-on incarcérer tous ses apôtres! Mais il est toujours du devoir de ceux-ci de la proclamer hautement, pour que ceux que Dieu a *élus* (prédestinés au salut) arrivent successivement à en avoir connaissance.

Paul termine, toujours dans le même ordre d'idées, en reproduisant une de ses thèses favorites d'après laquelle le croyant, uni à son sauveur par un lien personnel et mystique, partage les destinées de celui-ci, sa mort et sa résurrection, tantôt dans le sens figuré de la régénération morale (Rom. VI, 4 suiv. Gal. II, 20. Col. II, 12), tantôt, comme ici, dans le sens propre des souffrances de cette terre, de la mort physique et de la vie à venir (Rom. VIII, 17. 2 Cor. IV, 10).

14 Voilà ce que tu dois leur rappeler, en les conjurant, au nom de Dieu, de ne point faire de ces disputes de mots, qui ne servent à rien, si ce n'est à perdre les auditeurs. Efforce-toi de te présenter devant Dieu comme un ouvrier éprouvé et qui n'ait pas besoin de rougir, en suivant droitement la parole de la vérité. Écarte les discussions profanes et vaines, car ils progresseront dans l'impiété, et leur doctrine fera des ravages comme une gangrène. 18 De ce nombre sont Hyménée et Philète, qui se sont éloignés de la vérité, en disant que la résurrection a déjà eu lieu, et qui renversent ainsi la foi de plusieurs. Cependant l'édifice solidement fondé par Dieu subsiste; il porte cette inscription : «*Le Seigneur connaît les siens*,» et puis :

«Que quiconque prononce le nom du Seigneur, se sépare de l'iniquité.» Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi des vases de bois et de terre, les uns tenus en honneur, les autres réputés vils. Donc, si quelqu'un se conserve pur, en se séparant de ceux-ci, il sera un vase d'honneur, sanctifié, utile au maître, propre à toute bonne œuvre. 22 Fuis les passions du jeune âge, recherche la justice, la foi, la charité, la paix, avec ceux qui invoquent le Seigneur d'un cœur pur. Quant aux questions sottes et absurdes, tu t'en abstiendras, sachant qu'elles font naître des querelles. Mais un serviteur du Seigneur ne doit pas se quereller, il doit être plein de condescendance envers tout le monde, savoir instruire et supporter le mal, tâcher de ramener les opposants par la douceur, dans l'espoir que Dieu les fera revenir à d'autres sentiments et leur fera reconnaître la vérité, de manière qu'ils recouvrent leur bon sens et échappent aux piéges du diable, qui les tient captifs pour les assujettir à sa volonté.

II, 14-26. A partir d'ici, et jusque dans les premiers versets du 4e chapitre, les instructions données à Timothée sont entremêlées, dans une proportion très-sensible, d'avertissements polémiques relatifs à un enseignement contraire à l'esprit de l'Évangile, contre lequel le disciple doit se mettre en garde, et dont il doit préserver l'Église à la tête de laquelle il est placé. Ces avertissements sont généralement formulés dans des termes analogues à ceux que nous rencontrons dans la 1re épître à Timothée et dans celle à Tite : par exemple, les *disputes de mots*, 1 Tim. VI, 4 ; les *discussions vaines et profanes*, 1 Tim. VI, 20 ; les *questions sottes*, Tit. III, 9. Le nom d'un certain Hyménée est également prononcé dans la 1re épître, chap. I, 20. Les erreurs et les injonctions sont introduites par des verbes étrangers aux autres épîtres, mais qui se lisent aussi dans celles que nous venons de citer ; comp. v. 16 et 23 avec Tite III, 9, 10 ; v. 18 avec Tite I, 11. 1 Tim. I, 6. Des phrases entières sont simplement reproduites dans celles-ci : v. 22 ; comp. 1 Tim. VI, 11, etc. Pour toutes les questions historiques et critiques que ces faits peuvent soulever, soit par eux-mêmes, soit par leur ressemblance avec les textes parallèles indiqués, nous renvoyons nos lecteurs à notre Introduction aux épîtres dites pastorales, où le sujet sera traité à fond, et nous nous bornons ici à quelques observations de détail.

On remarquera d'abord que l'auteur appelle l'attention de Timothée sur les personnes qu'il a en vue, sans même les dési-

gner d'une manière formelle et précise : v. 14, conjure-*les*, dit-il, et ce n'est que par la suite qu'on arrive à comprendre qu'il s'agit là d'une certaine catégorie d'hommes. De même au v. 16 : *ils* progresseront...., *leur* doctrine....

Les v. 19 à 21 contiennent une espèce d'allégorie qui n'est pas bien transparente, surtout parce qu'il en est fait différentes applications, tant dans la forme qu'à l'égard de l'interprétation. Cependant il est clair que les images sont suggérées à l'auteur par le fait de la présence, dans l'Église, d'éléments étrangers et dangereux ; c'est de ce point de vue que nous tâcherons de nous rendre compte de l'intention de l'apôtre. Nous dirons donc que l'Église est comparée à un édifice, à une maison (1 Cor. III, 10 suiv. Éph. II, 20, etc.), dont le fondement, jeté par Dieu même, ne saurait être ébranlé, quoi qu'il arrive. Ainsi l'Église peut bien être troublée momentanément par l'invasion d'idées erronées ou de méthodes nuisibles, contre lesquelles il conviendra de la prémunir, mais son existence même n'est pas menacée pour cela. Elle est, pour ainsi dire, placée sous la sauvegarde de deux principes, lesquels (dans l'allégorie) sont représentés comme des inscriptions (le texte dit : *un cachet*, parce que les cachets des anciens, comme ceux des Orientaux de nos jours encore, portaient souvent des légendes) tracées sur l'édifice. L'une de ces inscriptions contient une consolation : *Dieu connaît les siens*, il saura distinguer les purs des impurs, les fidèles des fauteurs d'erreurs ; ils n'ont donc pas à risquer d'être oubliés par lui ou d'avoir à souffrir pour les fautes d'autrui. La seconde inscription contient un ordre, savoir celui de fuir la communauté des impies et des injustes. Ainsi les fidèles, en faisant leur devoir à cet égard, peuvent compter sur la protection de Dieu. Comme les deux phrases, qui servent ici d'épigraphes, se trouvent dans un même chapitre de l'Ancien Testament (Nomb. XVI, 5, 26), on est peut-être autorisé à y voir une réminiscence, si ce n'est une citation directe, des textes sacrés.

Après cela, l'allégorie de l'édifice est encore tournée autrement. Paul parle des *vases* (meubles, instruments, etc.) qui se trouvent dans une grande maison, et qui diffèrent les uns des autres par la matière dont ils sont faits, et par les usages auxquels ils servent. Ces vases représentent les hommes (Rom. IX, 21), qui se trouvent *de fait* dans l'Église, mais chacun doit *s'efforcer* d'être un vase (instrument) utile et précieux. Pour cela, il faut qu'il ne se mêle

pas aux vases vils, qu'il se sépare de ceux qui ne sont pas purs. Non seulement cette image n'est pas bien nettement tracée, mais, à la fin, l'auteur la laisse tomber tout à fait, en ce que les adjectifs de sa dernière phrase ne peuvent plus se rapporter à des vases, mais seulement à des hommes et à des chrétiens.

Les *passions du jeune âge* (comp. 1 Tim. IV, 12) auraient de quoi nous étonner ici, s'il ne nous était permis de songer à des défauts qui, tout en caractérisant de préférence la jeunesse, restent quelquefois aux hommes d'un âge mûr, par exemple la vanité qui s'exagère son propre mérite, la dépense excessive de paroles, une certaine légèreté d'humeur, l'insouciance, etc.

1 Tu dois savoir que dans les derniers temps il viendra des jours bien difficiles : car les hommes seront égoïstes, avares, présomptueux, orgueilleux, médisants, rebelles à leurs parents, ingrats, irreligieux, implacables, déloyaux, calomniateurs, intempérants, cruels, indifférents, traîtres, téméraires, vaniteux, aimant le plaisir plus que Dieu, ayant les dehors de la piété, mais en reniant l'essence.
6 Évite ces hommes-là ! Car ce sont là ceux qui se glissent dans les familles, pour captiver des femmelettes chargées de péchés, travaillées par toutes sortes de passions, voulant toujours apprendre et ne pouvant jamais arriver à connaître la vérité. De même que Iannès et Iambrès se sont opposés à Moïse, de même ceux-ci s'opposent à la vérité, ces hommes d'une raison corrompue et d'une foi qui ne soutient pas l'épreuve. Mais ils n'arriveront pas à leur but ; car leur folie est patente pour tous, comme l'a été celle de ces autres.

III, 1-9. Le commencement de ce morceau a beaucoup d'analogie avec le passage 1 Tim. IV, 1 suiv. Seulement les couleurs sombres, dont l'apôtre charge son tableau, semblent ici plus naturelles, quand on se rend compte de la situation dans laquelle il écrivait. Déjà les innombrables obstacles que l'Évangile rencontrait partout avaient pu désillusionner les esprits qui s'attendaient à un retour glorieux de Christ, pour une époque tout à fait prochaine. Maintenant, après une vie de luttes et de privations, Paul n'était guère plus avancé, et du fond de sa prison les chances de succès pouvaient lui paraître singulièrement amoindries. Mais au lieu de se décourager et de concevoir des doutes quant au dénouement final, il n'y voyait que la confirmation de cette prophétie, que la Synagogue même caressait, savoir que les *derniers* temps,

ceux qui précéderaient la grande et soudaine révolution, seraient aussi les plus tristes, les plus terribles, les plus difficiles. Il redit cela à son disciple, pour qu'il ne soit pas pris au dépourvu, ni ne se laisse abattre. Tous les vices imaginables seront l'apanage de la *majorité* des hommes ; mais c'est une raison de plus pour que la minorité, le petit troupeau, se tienne à part, résiste à la contagion, sauvegarde l'héritage promis à la fidélité. (Une énumération pareille se trouve Rom. I, 29 suiv.)

Il ne faut pas trop presser le *futur*, comme si Paul voulait dire : tout cela ne se verra que plus tard. Au contraire, il reproduit un pressentiment, une prédiction déjà ancienne qu'il trouve fondée, parce que dès à présent les symptômes précurseurs de cet état des choses se produisent d'une manière évidente (2 Thess. II, 7). Parmi ces symptômes, il signale la facilité avec laquelle bien des personnes se laissent gagner et égarer par des moyens aussi absurdes que déplorables. Ce sont surtout les femmes auprès desquelles des doctrines mystérieuses, s'adressant à la superstition et flattant les sens, trouvent accès de préférence. Tantôt c'est un réveil de la conscience, tantôt le dépit d'être abandonnées du monde, tantôt une sotte curiosité, ou le besoin de l'intrigue, qui les jette entre les bras de quelque charlatan, dont les belles paroles fascinent leur imagination et servent à exploiter leur crédulité.

C'est à dessein que nous employons ici le terme de charlatan, car évidemment l'apôtre ne parle pas de ce que nous appelons aujourd'hui des hérésies, dans le sens dogmatique. A titre d'exemple, il cite les sorciers de Pharaon, qui disputèrent à Moïse le privilége de faire des miracles (Exod. VII), et auxquels la tradition avait fini par donner des noms propres. Il voyait donc à Éphèse quelque chose de semblable (Act. XIX, 13 s.). Mais une consolation naît de l'étrangeté même de ce phénomène. Une pareille *folie*, que les moins intelligents doivent reconnaître pour telle, ne saurait prévaloir indéfiniment, elle se ruine par son absurdité même, comme les sortiléges des devins de Pharaon ont été autrefois appréciés à leur juste valeur. Les séducteurs peuvent sans doute aller toujours plus loin dans leur mauvaise voie (chap. II, 16 ; III, 13) ; mais la situation générale n'empire pas pour cela dans la même progression ; pour celle-ci, il y a une limite.

10 Mais toi, tu m'as suivi à l'égard de l'enseignement, de la conduite, de la résolution, de la foi, de la patience, de la charité, de la constance, des persécutions et des souffrances, telles que je les ai essuyées à Antioche, à Iconium, à Lystres. Ces persécutions, je les ai supportées, et le Seigneur m'en a chaque fois délivré. Aussi bien, tous ceux qui voudront vivre pieusement en Christ Jésus, seront persécutés. Mais les hommes méchants et les charlatans iront de mal en pis, tant les séducteurs que les égarés. Toi, persiste en ce que tu as appris et dont tu as reconnu la certitude, en te rappelant de qui tu l'as appris, et que depuis ton enfance tu connais les saintes écritures qui, par la foi dans le Christ Jésus, peuvent t'instruire pour le salut. Toute écriture est divinement inspirée et utile pour l'enseignement, pour l'admonition, pour la correction, pour l'éducation dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli et rendu propre à toute bonne œuvre.

III, 10-17. Du lugubre tableau qu'il vient de tracer dans le morceau précédent, l'apôtre, par une transition naturelle, passe à la perspective consolante que lui offrent les souvenirs et les espérances qui se rattachent à la personne de son cher disciple. Jusqu'ici (v. 10) celui-ci a fidèlement suivi la route que son maître lui a indiquée ; pour l'avenir (v. 14), l'exhortation de n'en pas dévier est certainement superflue. Mais voyant approcher sa fin (chap. IV, 6), il se plaît à s'arrêter à cette idée rassurante que son œuvre est confiée à des mains sûres.

La première phrase est généralement traduite de manière que tous les mots qui la composent représentent des *exemples donnés* par Paul : *ma* conduite, *ma* résolution, etc. Pour le fond, cela revient au même, puisque de toute manière l'auteur affirme l'entière communauté de principes et de conduite chez lui et chez Timothée. Il nous a semblé cependant que cette pensée est mieux exprimée dans la forme que lui donne notre traduction. Le fait que nous ne savons rien de persécutions endurées par Timothée ne saurait être un argument à faire valoir contre celle-ci, puisque l'auteur aussi suppose un pareil événement. (Comp. d'ailleurs la note sur 1 Tim. VI, 12.)

En venant à parler de persécutions, Paul, bien qu'il eût pu parler d'autres plus récentes (2 Cor. XI, 23 suiv.), rappelle de préférence celles qu'il a essuyées dans la patrie même de Timothée (Actes XIII; XIV), parce que ces dernières appartenaient à

l'époque où le jeune homme fut initié à la foi chrétienne et se décida pour la carrière apostolique, malgré ces premières impressions fâcheuses.

L'apôtre se préoccupe un moment du souvenir de ces persécutions pour y rattacher une double consolation : d'un côté, c'est le fait que, dans ce bas monde, une vie tranquille et heureuse n'est point l'apanage de ceux qui préfèrent Christ et la vérité aux jouissances matérielles et aux intérêts terrestres. Or, un fardeau qu'on porte avec beaucoup d'autres, est moins lourd par cela même. De l'autre côté, c'est le fait que Dieu veille sur les siens et que maintes fois déjà il a étendu sa main protectrice sur son fidèle apôtre, au moment même où le danger était le plus pressant. D'ailleurs il n'y a pas à se faire illusion : les persécutions, loin de cesser, prendront des proportions plus grandes. Car les méchants aussi ne s'arrêtent pas dans leur chemin ; les meneurs d'abord, ensuite aussi ceux qu'ils égarent. Par les premiers, l'auteur entend naturellement ceux dont il vient de faire le portrait. Il les appelle *charlatans* (magiciens, sorciers), en vue des moyens qu'ils emploient et des fins qu'ils poursuivent, comme plus haut il les a placés sur la même ligne que les magiciens de Pharaon. Il est évident qu'il ne s'agit pas là d'hérétiques dans le sens des siècles postérieurs.

Revenant à Timothée, l'apôtre lui recommande de persister dans la direction qu'il a prise, et arrive à lui retracer une dernière fois, en quelques lignes (chap. IV, 1-5), le cercle de ses devoirs. Mais auparavant il lui signale deux sources auxquelles il pourra toujours puiser pour raviver ses forces, s'il devait en sentir le besoin. D'abord c'est le souvenir de ceux qui ont été ses premiers guides dans les sentiers de la foi chrétienne. (Il y a une variante dans cette phrase : de *qui* tu l'as appris ; si l'on met le pronom grec au singulier, il s'agit de Paul ; si on le met au pluriel, on le rapportera plus convenablement à la famille même de Timothée, chap. I, 5.) Ensuite c'est l'Écriture sainte, les livres sacrés de l'ancienne alliance, qui peuvent aider à développer l'intelligence de tout ce qui tient au salut, chez celui qui a la foi en Christ. On remarquera que l'apôtre ne dit pas que l'Ancien Testement fera directement naître cette foi, autrement les Juifs auraient dû se convertir en masse ; mais là où elle existe on comprend mieux l'Écriture (2 Cor. III, 12 ss.) et la foi y trouve un appui solide.

Enfin la mention faite de l'Écriture amène la thèse finale dont l'exégèse traditionnelle a singulièrement exagéré la portée, en s'en servant comme d'une preuve directe du dogme de l'inspiration de toute la Bible. Mais Paul ne peut avoir parlé de toute *la Bible*, par la raison qu'elle n'existait pas encore, et que l'article, qui autrement serait indispensable, ne se trouve pas dans le texte. Tout aussi peu croyons-nous devoir adhérer à l'interprétation d'Origène, de Luther et de beaucoup de modernes, qui traduisent : Toute écriture, inspirée de Dieu, est utile, comme s'il s'agissait d'une réserve ou condition. Les deux adjectifs sont joints au substantif au même titre, ce sont des attributs, et le premier n'est pas une simple épithète. Paul veut confirmer ce qu'il vient de dire de la vertu *des* Écritures de l'Ancien Testament (au pluriel) ; il ajoute : *toute écriture*, c'est-à-dire chaque passage pris à lui seul (Marc XII, 10 ; XV, 28. Luc. IV, 21. Jean XIX, 37. Act. I, 16 ; VIII, 35, etc. etc.), compris, cela va sans dire, dans le corps du code sacré, *est* inspiré, l'un comme l'autre ; ce n'est pas le pur caprice des hommes qui l'y aurait mis ; et par cette raison, il est propre à contribuer au progrès moral et spirituel du chrétien. Ce n'est donc pas le cas de dire que telle partie du texte ne nous regarde plus ; l'origine divine de toutes les parties leur assure à toutes une valeur pratique et salutaire.

1 Je te conjure au nom de Dieu et du Christ Jésus, qui jugera les vivants et les morts, et par son avénement et par son royaume, prêche la parole, insiste en toute occasion, opportune ou inopportune, avertis, censure, exhorte, en toute patience et toujours en instruisant. Car il va venir un temps où ils ne supporteront pas un enseignement sain, mais où ils se donneront une masse de docteurs, selon leurs goûts, et comme leurs oreilles en seront chatouillées ; ils se détourneront de la vérité et se tourneront vers les fables. Mais toi, sois toujours vigilant, sache souffrir, fais ton devoir de prédicateur de l'Évangile, sois tout entier à ton ministère !

IV, 1-5. Nous abordons ici ce que nous pourrions appeler la péroraison de l'épître. Elle se compose de deux parties. La première, que nous avons sous les yeux, récapitule, avec une éloquente brièveté, les devoirs du disciple, héritier présomptif d'une grande et belle tâche ; la seconde (v. 6-8) contiendra les adieux du maître qui a accompli la sienne et qui va la résigner.

Quelques expressions ont besoin de commentaires. Dans la première phrase, nous suivons une leçon qui fait dire à l'apôtre : je te conjure *par* l'avénement de Christ, c'est-à-dire, en te rappelant les grandes espérances de notre foi. La leçon vulgaire combine autrement les membres de la phrase : il jugera... *lors* de son avénement. Du reste, voyez pour le fond 1 Thess. IV, 16.

La traduction : *en toute occasion*, *opportune ou inopportune*, n'est pas tout à fait précise ; mais c'est à dessein, parce que le texte ne l'est pas non plus. On peut y voir un avis direct adressé à Timothée : que cela te convienne ou que cela te gêne ; ne consulte pas ta commodité ; ou bien aussi ce sens : soit que le moment te semble propice, soit qu'il y ait peu d'apparence de succès. Le temps de rendre témoignage à la vérité et de faire son devoir est toujours là, que le monde en veuille ou non ; ou plutôt, c'est d'autant plus le cas d'y songer, que le monde est moins disposé à l'accueillir. Et à cet égard, la perspective n'est pas riante. Les hommes n'aiment pas à se faire dire la vérité, ils veulent entendre ce qui leur plaît.

6 Car pour ce qui est de moi, mon sang va être versé, et le moment de mon départ approche. J'ai bravement soutenu le combat, je suis arrivé au terme de ma course, j'ai gardé ma foi. Il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de la justice, que le Seigneur, le juste juge, me donnera en ce jour-là, et non seulement à moi, mais aussi à tous ceux qui ont pris à cœur son avénement.

IV, 6-8. Pour la situation qui se reflète dans ces paroles, voyez l'Introduction. Les phrases mêmes offrent une frappante analogie avec celles de l'épître aux Philippiens (I, 23 ; II, 16, 17), où les paroles de l'auteur expriment des pressentiments analogues. Pour les images, on peut aussi comparer 1 Tim. VI, 12. La première, que nous avons un peu effacée en traduisant : mon sang va être versé (au lieu de : moi je vais être versé), est empruntée à l'usage de verser du vin sur l'autel ou sur la victime, dans les rites sacrés. La cause pour laquelle l'apôtre est menacé de mort étant une cause sacrée, il pouvait bien se permettre un pareil rapprochement. — On lui pardonnera aussi d'avoir parlé de justice, de mérite et de récompense, d'après le point de vue populaire (2 Cor. V, 10). Il savait parfaitement faire la part de Dieu et la sienne propre, dans ce qui avait pu donner de la valeur à sa vie (1 Cor. XV, 8-10).

[9] Tâche de me rejoindre au plus tôt : car Démas m'a abandonné, par amour pour les choses de ce monde; il est allé à Thessalonique, Crescens en Galatie, Tite en Dalmatie. Luc seul est avec moi. Prends Marc et amène-le avec toi, car il me sera utile pour le ministère. Quant à Tychique, je l'ai envoyé à Éphèse. [13] Le manteau que j'ai laissé à Troade chez Carpus, apporte-le quand tu viendras, ainsi que les livres, surtout les parchemins. Alexandre, le serrurier, m'a montré beaucoup de mauvaise volonté. Que le Seigneur lui rende selon ses œuvres! Celui-là, tu t'en garderas aussi, car il s'est vivement opposé à mes paroles.

IV, 9-15. La dernière page de la lettre est remplie, selon la coutume de l'auteur, de détails personnels, commissions, vœux, etc., qui sont pour nous en partie inexplicables. Nous avons dû discuter ce texte dans l'Introduction, parce que c'est en partie de lui que dépend la fixation de l'époque de cette épître. Nous n'avons donc qu'à ajouter ici quelques notes accessoires. L'énumération des personnes qui sont éloignées en ce moment, pour n'importe quel motif, est faite pour engager Timothée à venir lui-même et à amener un autre ami encore. Nous verrons plus loin que Paul a des connaissances et des amis à Rome même (v. 21); il parle donc ici de préférence de ceux qui pouvaient prêcher.

Sur Démas (Démétrius), voy. Col. IV, 14. Philém. 24. — Il paraît qu'il avait quitté Rome pour vaquer à ses propres affaires. Crescens est inconnu. Sur Luc et Marc, voyez Col. IV, 10, 14; sur Tychicus, Éph. VI, 21. Col. IV, 7. Tite III, 12.

Tout ce passage montre d'ailleurs combien il est difficile à l'homme de se familiariser avec l'idée de la mort. Tout à l'heure Paul en parlait comme d'une chose certaine et imminente, et maintenant il attend l'arrivée de Timothée, qui demandait des mois entiers, et il songe encore à des détails domestiques qui appartiennent à un horizon tout différent. La traduction du mot grec inconnu *phélonès* (en latin *pænula*?), qui pourrait bien avoir été un nom de mode ou de fantaisie, est très-incertaine. D'autres en font une valise, un portefeuille, etc. En nommant les *parchemins* à part, l'auteur dit implicitement que les autres *livres* étaient des papyrus. Du reste, il est hors de propos de faire des conjectures sur ces choses.

Quant au serrurier Alexandre on l'a identifié tantôt avec celui

qui est nommé Act. XIX, 33, tantôt avec un autre dont il est question 1 Tim. I, 20; tantôt on a supposé qu'il habitait Éphèse, tantôt qu'il avait été hostile à Paul pendant sa captivité romaine. Le fait est que cette allusion restera pour nous une énigme. L'imprécation prononcée contre cet individu est un effet de la faiblesse humaine, contre laquelle nous aurions bien tort de lever la première pierre, mais que nous n'avons pas non plus le droit ou le devoir de justifier.

16 Lors de ma première défense, personne ne m'a assisté, tous au contraire m'ont abandonné. (Qu'il ne leur en soit pas tenu compte !) Mais le Seigneur m'a assisté et m'a donné des forces, afin que la prédication fût accomplie par moi et que les païens l'entendissent tous. Et j'ai été délivré de la gueule du lion ; et le Seigneur me délivrera de toute méchante affaire et me sauvera dans son céleste royaume : à lui la gloire aux siècles des siècles ! Amen.

IV, 16-18. Paul donne à Timothée quelques nouvelles de la marche de son procès. Une première action judiciaire a eu lieu. L'accusé a dû paraître devant ses juges, publiquement. Il y allait de sa vie. Il s'était attendu à ce que des chrétiens romains, parmi lesquels il pouvait y avoir des hommes considérés, vinssent l'assister, d'après l'usage, comme patrons ou témoins (*advocati*), mais personne ne se montra. Tout de même ce premier acte ne lui fut point fatal. Il n'y eut point d'arrêt de condamnation. Probablement le tribunal conclut à un sursis pour plus ample information. Mais la cause avait attiré de nombreux auditeurs ; Paul avait saisi l'occasion de parler de l'Évangile devant cet auditoire de circonstance (comp. Phil. I, 12). Ainsi cette fois, dit Paul, j'ai été arraché à la *gueule du lion* (ce lion n'est ni Néron, ni la mort, mais Satan, 1 Pierre V, 8, qui est l'adversaire naturel des champions de Christ). S'il ajoute immédiatement : *et il me délivrera de toute méchante affaire, et me sauvera dans son royaume céleste* — il ne peut pas vouloir exprimer l'espoir positif que le procès se terminera par son acquittement. Le royaume *céleste* n'est pas de ce monde ; il dit donc que Dieu, quoi qu'il arrive, lui fera obtenir après tout la vraie liberté, le fera entrer dans le lieu du repos et de la compensation, en l'arrachant à tout le mal que les hommes pourraient lui faire encore.

19 Salue Prisca et Aquila, et la famille d'Onésiphore. Éraste est resté à Corinthe ; j'ai laissé Trophime malade à Milet. Tâche de venir avant l'hiver. Eubulus te fait saluer, ainsi que Pudens, Linus et Claudie, et tous les frères. Que le Seigneur soit avec ton esprit ! Que la grâce soit avec vous !

IV, 19-22. L'histoire d'Aquila et de sa femme Prisca ou Priscilla peut se recomposer, dans ses contours généraux, d'après les passages Actes XVIII, 2. 1 Cor. XVI, 19. Rom. XVI, 3, auxquels nous renvoyons nos lecteurs. Sur Onésiphore, voyez plus haut, chap. I, 16. Sur Éraste, Act. XIX, 22. Rom. XVI, 23, bien qu'il ne soit pas sûr que dans tous ces endroits il soit question d'un seul et même personnage. Trophime a été nommé Act. XX, 4 et XXI, 29. Les chrétiens romains, dont les salutations sont transmises par Paul à Timothée, nous sont inconnus, et nous ignorons surtout dans quels rapports ils peuvent avoir été avec l'apôtre. La tradition veut que Linus ait été plus tard évêque de Rome et successeur de Pierre.

ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

INTRODUCTION

Nous avons vu que l'espérance de l'apôtre Paul, de voir son procès se terminer à Rome par un prompt acquittement, ne s'est pas réalisée. Mais les appréhensions qu'il conçut dès lors dans le sens contraire, et qui, par moments, lui faisaient prévoir sa mort prochaine, ne se confirmèrent pas non plus, et aucun changement notable ne paraît avoir eu lieu dans sa position pendant les deux années qu'il passa dans la capitale, d'après le témoignage de l'auteur des Actes des apôtres. Nous ignorons absolument la cause de ce qu'on pourrait bien appeler un déni de justice. Le retenait-on comme suspect, ou bien parce que personne ne se souciait de lui et qu'on avait fini par l'oublier ? Nous n'en savons rien.

La pénible situation dans laquelle devait le mettre sa qualité de prisonnier d'état, ne l'empêchait pourtant pas de continuer ses travaux apostoliques. Il recevait du monde, il voyait des amis, il avait des relations avec la synagogue ; il profitait sans doute de la présence des soldats qui se relevaient comme gardiens de sa personne, pour éveiller en eux des sentiments religieux. Du moins il pouvait leur faire comprendre le motif de sa détention, et les intéresser de manière ou d'autre à la cause pour

laquelle il souffrait (Phil. I, 13). En tout cas il avait plus d'une occasion de provoquer des conversions (v. 12). Parmi les convertis il y avait même des personnes attachées à la maison de l'empereur (*ib.*, IV, 22), sans doute des employés inférieurs, peut-être seulement des esclaves, mais toujours des témoins vivants d'une activité incessante et jamais stérile. Malheureusement ses rapports avec les chrétiens de Rome n'étaient pas à tous égards les meilleurs. Si son courage et son dévouement lui avaient fait gagner l'affection de plusieurs d'entre eux, d'autres s'éloignaient de lui par antipathie dogmatique (*ib.*, I, 15 suiv.). L'épître aux Romains, destinée à préparer le terrain à un enseignement évangélique dégagé des entraves du légalisme des Pharisiens, paraît avoir manqué son but. L'évangile de Paul, comme il aimait à l'appeler (Rom. II, 16; XVI, 25), n'était point devenu celui de la majorité des chrétiens de la capitale. Le judaïsme dominait dans la communauté (Phil. III, 2 suiv.) et voyait d'un mauvais œil tout ce qui s'écartait de l'ornière de la tradition. Après tout, Paul se sentait fort isolé à Rome (*ib.*, II, 20); ses intimes lui manquaient, et personne n'était là pour les remplacer. Les nouvelles de ses chères églises lui faisaient défaut aussi, et quant à ses projets de voyages lointains, pour lesquels Rome ne devait être que le point de départ (Rom. XV, 24), il n'en était plus question.

Telle était la position de Paul à Rome. Les incidents réjouissants ne se produisaient qu'à de rares intervalles. Ainsi il fut rejoint par Timothée, qui resta auprès de lui pendant assez longtemps (Phil. I, 1; II, 19). A une époque déjà avancée de son séjour, il reçut la visite d'un certain Épaphrodite, membre de la communauté chrétienne de Philippes en Macédoine (et que nous ne confondrons pas avec son homonyme de Colosses), qui lui apportait le produit d'une cotisation organisée parmi ses compatriotes au profit de l'apôtre captif (chap. IV, 10, 18). Ce n'était pas la première fois que les Philippiens, et les Macédoniens en général, lui avaient ainsi témoigné leur reconnaissance et leur attachement (Phil. IV, 15. 2 Cor. XI, 9), comme ils se distinguaient, en d'autres occasions aussi, par leur charité et leur libéralité (2 Cor. VIII, 1; IX, 4. Rom. XV, 26, etc.). Leurs sentiments à cet égard étaient si sincères, si bien sans arrière-pensée, que Paul n'hésitait pas à accepter de leurs mains ce qu'il tenait à refuser ailleurs (2 Cor. XI, 8 suiv. 1 Cor. IX, 4 suiv., 12).

Épaphrodite tomba malade à Rome, et sa vie fut un moment compromise (Phil. II, 25). Quand il eut recouvré assez de forces pour pouvoir se remettre en route, Paul lui donna une lettre de remercîments pour son église. C'est cette *épître aux Philippiens* qui a été conservée et qui va faire l'objet de nos études.

L'église chrétienne de Philippes avait été la première que l'apôtre Paul eût fondée sur le sol européen (Actes XVI). Les détails que nous possédons sur sa fondation, l'absence d'un édifice particulier servant à la synagogue, nous laissent entrevoir que l'élément juif n'y prédominait pas. Aussi voyons-nous que Paul entretenait avec cette église les relations les plus amicales. Il la visita à plusieurs reprises, comme on peut le conclure de certains passages, qui, à la vérité, ne le disent pas explicitement (2 Cor. VIII, 1 ; IX, 2. Actes XX, 6). On a même pu conjecturer qu'il lui adressa plusieurs lettres. Cependant les arguments à faire valoir en faveur de cette hypothèse, sur laquelle nous allons revenir, ne sont pas péremptoires, et un passage de Polycarpe (ép. aux Phil., chap. 3), qui semble parler d'épîtres au pluriel, en rappelant aux Philippiens leurs anciens rapports avec Paul, peut être expliqué autrement, en ce que les Grecs aussi, comme les Latins, emploient quelquefois la forme du pluriel tout en parlant d'une lettre unique (1 Cor. XVI, 3).

L'épître aux Philippiens, si nous ne nous trompons, a été la dernière que Paul ait écrite, ou qui nous soit parvenue. Peut-être n'a-t-elle précédé sa mort que de peu de temps. Mais il s'y attache un intérêt tout particulier à un autre titre encore. Le caractère de l'auteur s'y dessine de la manière la plus vive et la plus touchante, dans tout ce qu'il avait de beau et d'aimable, et sans que le besoin d'enseigner ou de réprimander, qui le préoccupe ailleurs, vienne donner à ce portrait une teinte plus sévère. Nous avons déjà dit que c'était un sentiment de bonheur et de gratitude qui lui avait mis la plume à la main. C'est l'expression de ce sentiment, se détachant de ce fond de tristesse inséparable de la situation donnée, qui conquiert la sympathie des lecteurs. Aussi bien les éloges prodigués à ses chers disciples, devenus ses bienfaiteurs, et les protestations d'amitié dont il les paie en retour, forment-ils à vrai dire le cadre de l'épître. Mais Paul ne pouvait pas écrire des pages entières sans aborder aussi d'autres sujets qui lui tenaient à cœur et dont la mention pouvait être utile et salutaire dans l'occasion.

Ainsi il sera facile de constater qu'il revient à plusieurs reprises et de différentes manières à l'idée de la nécessité de la concorde. On aurait tort d'en inférer que l'église de Philippes ait été déchirée par l'esprit de parti, et qu'il s'y soit produit des scissions pareilles à celles que nous signalent, par exemple, les épîtres aux Corinthiens. Rien dans la nôtre ne paraît autoriser une pareille supposition. Les exhortations se renferment dans des généralités sans polémique directe (chap. I, 27; II, 1 suiv.), et un avertissement plus spécial et même personnel (chap. IV, 2), dont les motifs nous sont inconnus, ne paraît pas avoir eu en vue une dissension grave et compromettante, et encore moins une discorde religieuse. Si l'apôtre est ramené itérativement à cette recommandation de la paix et de l'unité, nous en chercherons la cause ailleurs que dans de prétendues dispositions contraires au sein de l'église de Philippes. C'est son propre entourage, ce sont ses expériences de tous les jours, qui lui suggèrent ses conseils pressants. Souffrant lui-même de l'opposition incessante du parti judaïsant, il veut prémunir les Philippiens contre les résultats fâcheux de cet antagonisme, surtout maintenant qu'il n'a que sa plume pour les défendre contre l'invasion d'une tendance qui menaçait partout de miner son œuvre si laborieusement fondée. Il se plaint de ce que près de lui quelques-uns, en prêchant Christ, songent tout autant à satisfaire leur jalousie et à lui rendre sa captivité plus douloureuse (chap. I, 15, 17). Privé de sa liberté, manquant de moyens de faire valoir la supériorité de sa doctrine et de son talent, au milieu d'une population qui autrement pourrait être dirigée dans la voie de la vérité, sa mauvaise humeur l'emporte et il se laisse aller à des invectives (chap. III, 2 suiv.) qui nous permettent de mesurer la distance qui séparait les esprits et les croyances. C'est donc plutôt le tableau de ce qui se passait à Rome que celui de la situation religieuse de l'église de Philippes que nous voyons se dessiner dans cet élément du texte.

On s'attend naturellement à ce qu'une lettre écrite dans de pareilles préoccupations reflète aussi les dispositions personnelles, les sentiments intimes de l'auteur. En effet, il n'y en a aucune autre parmi les épîtres de Paul qui nous peigne aussi bien l'influence que sa position actuelle exerçait sur son moral, l'agitation momentanée de son esprit. Nous en avons déjà signalé quelques symptômes dans cette Introduction, mais nous sommes loin

d'avoir épuisé le sujet. A tout instant il revient à parler de sa captivité, non pas certes pour ennuyer ses lecteurs par des plaintes stériles, mais plutôt pour affermir leur courage par l'exemple du sien. Car c'est bien ainsi qu'il convient d'expliquer les nombreux passages où il parle de la joie qu'il éprouve, qu'il espère conserver, au partage de laquelle il les convie. Ce n'est pas que la situation ait été dans ce moment moins sombre ou plus agréable, ou qu'il se soit fait illusion sur les chances de son procès. L'issue fatale est toujours présente à son esprit, comme uu événement possible (chap. I, 20 ; II, 17), mais il est pénétré aussi des convictions qui élèvent le chrétien au-dessus des défaillances que la perspective d'une catastrophe pourrait causer à une âme moins fortement trempée et moins sûre de sa foi (chap. I, 21 suiv., 25). Il s'en remet, pour son sort, à celui qui l'avait guidé jusqu'ici et qui avait daigné se servir de lui comme d'un instrument d'utilité passagère. Il pense, il agit en attendant, comme quelqu'un qui n'a pas encore le droit de se regarder comme congédié. Il parle de nouveaux voyages, de visites à faire sur le théâtre de ses anciens travaux (chap. I, 26; II, 24). Du reste, si l'on distingue aisément des nuances dans les dispositions d'esprit qui ont pu dicter chaque partie de cet écrit, il ne faut pas oublier que l'incertitude croissante des choses, les lenteurs judiciaires ou l'oubli absolu dont le prisonnier seul avait à souffrir, pouvaient tour à tour faire briller à ses yeux un rayon d'espérance, ou voiler son horizon de sombres nuages, et que les sentiments les plus divers pouvaient se presser sous sa plume dans un moment où, pour la première fois depuis longtemps, il avait l'occasion d'en faire part à d'autres.

Tout en tenant compte de cette agitation qui faisait passer l'écrivain plus ou moins rapidement d'une disposition à l'autre, de l'espérance à l'appréhension, de la résignation du martyr qui n'attend plus que l'arrêt fatal, à l'énergie du missionnaire qui médite sa prochaine expédition, nous nous voyons arrêtés par un passage qui, de tout temps, a dérouté les commentateurs. Nous prions nos lecteurs de porter leurs regards sur le commencement de ce qui forme le troisième chapitre, d'après la division usuelle. La première ligne est évidemment écrite pour annoncer la fin de la lettre. C'est une formule d'adieu, le début d'une péroraison. Mais aussitôt le discours reprend, ou plutôt un nouveau sujet est entamé. Et ce qu'il y a de plus embarrassant, ce sujet, non encore

traité auparavant, est introduit par ces mots : *Je n'éprouve pas d'ennui à vous écrire encore une fois les mêmes choses*. Il y a là un fait dont l'explication n'est pas facile. Plusieurs critiques ont tranché le nœud gordien, en admettant que notre épître aux Philippiens se compose proprement de deux écrits, distincts dans l'origine, soit qu'ils aient été composés à des époques différentes, soit qu'à la même époque Paul se soit adressé d'abord à la communauté en général, ensuite plus spécialement aux seuls chefs. Seulement, dans le premier cas, il faudrait supposer que l'entête ou préambule de la seconde épître est aujourd'hui perdu. Nous ne voyons pas trop ce qu'on gagne avec ces suppositions, la difficulté signalée tout à l'heure subsistant, quelle que soit celle qu'on adopte. D'autres ont pensé que l'apôtre pourrait avoir écrit antérieurement aux Philippiens une première épître qui ne nous serait pas parvenue, et que ce serait à celle-ci qu'il fait allusion, en disant qu'il ne lui sera pas désagréable d'écrire encore une fois les mêmes choses. Cet expédient est bien simple, mais comme il n'existe aucune trace de cette prétendue épître perdue, il n'a que la valeur d'une conjecture de circonstance, sans compter qu'il n'explique pas du tout la brusque transition d'une phrase à l'autre, dans la première ligne du morceau en question. Dans l'impossibilité d'appuyer, par des arguments péremptoires, l'une ou l'autre de ces hypothèses, nous serons réduits à supposer que Paul, obligé, n'importe par quelle raison, d'interrompre la composition de son épître, et n'y revenant qu'après un laps de temps plus ou moins long, avait complétement perdu le fil de ses idées, et qu'en reprenant la plume dans un moment où il était tout préoccupé de ses querelles avec ses adversaires judaïsants, auxquels il avait déjà précédemment fait allusion en passant, quoique très-superficiellement (chap. I, 17), il pouvait s'exprimer comme s'il en avait parlé plus au long. On trouve ailleurs, dans ses épîtres, des phénomènes analogues (par ex. 2 Cor. IX, 1 ; X, 1).

L'analyse essentiellement psychologique que nous avons donnée de l'épître aux Philippiens peut, en même temps, tenir lieu de réfutation des doutes hasardés de nos jours par quelques critiques, au sujet de son authenticité. Ces doutes ne se fondent nulle part sur des faits positifs, à moins qu'on ne veuille considérer comme tel un fameux passage du second chapitre, relatif à la double condition de Christ, son abaissement temporaire et sa glorification, passage qui, à vrai dire, n'a pas de parallèle exact et complet

dans les autres épîtres, mais dans lequel on a tort de voir le reflet d'un système gnostique du second siècle. Le commentaire édifiera nos lecteurs sur la véritable portée de ce passage, et dissipera les scrupules d'une critique trop méticuleuse. Au demeurant, l'épître est si personnelle, elle porte à tel point le cachet de l'individualité de l'apôtre Paul, elle trahit si peu quelque arrière-pensée étrangère à la situation indiquée ci-dessus, qu'on ne sait vraiment pas dans quel but un faussaire aurait pu la composer, ni, surtout, comment il aurait si bien réussi à cacher sa fraude.

AUX PHILIPPIENS

Paul et Timothée, serviteurs de Jésus-Christ, à tous les fidèles en Jésus-Christ, qui sont à Philippes, ainsi qu'aux surveillants et ministres : que la grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu notre père, et du Seigneur Jésus-Christ !

I, 1-2. Cette formule de salutation présente cela de particulier, que Paul s'y nomme simplement *serviteur* de Jésus-Christ et non *apôtre*, comme il a l'habitude de le faire. Mais nous n'attachons aucune importance à ce détail (comp. Rom. Tit. Jaq. 2 Pierre). Ensuite, il y a à relever le fait que les *surveillants* et *ministres* sont nommés à part, tandis qu'ailleurs ils sont nécessairement sous-entendus. Nous préférons ces expressions à ceux d'*évêques* et de *diacres*, parce qu'ils nous permettent de faire abstraction des notions hiérarchiques d'un âge plus récent. En tout cas, on voit par ce passage (comp. Act. XX, 17, 28) qu'il y avait, dans l'Église primitive, plusieurs *évêques* dans une même ville et communauté, ce qui implique aussi une position autre que celle qui leur fut faite plus tard. Le mot *ministre*, qui signifie proprement *serviteur*, s'applique bien aux fonctions du diaconat dont il est sans doute question ici, tout en s'employant ailleurs dans le sens qu'il a aujourd'hui dans l'Église (2 Cor. III, 6).

[3] Je rends grâces à mon Dieu, en toute occasion, de tous les sou-
venirs que je garde de vous, dans toutes mes prières que je fais
pour vous tous avec joie, au sujet de votre participation à l'Évangile,
depuis le premier jour jusqu'à présent ; étant persuadé que celui qui
a commencé en vous cette bonne œuvre, la mènera aussi à bonne
fin, jusqu'au jour du Christ Jésus. [7] Aussi n'est-ce que justice de
ma part, d'avoir ces sentiments à votre égard, parce que je vous
porte dans mon cœur, soit dans ma prison, soit dans la défense et
la prédication de l'Évangile, comme participant tous à la même grâce
avec moi. Car Dieu m'est témoin, combien je vous chéris tous de
l'amour de Jésus-Christ ! Et je le prie de faire que votre amour à
vous croisse de plus en plus en intelligence et parfaite connaissance,
pour que vous sachiez apprécier toutes choses à leur juste valeur,
afin d'arriver purs et irréprochables au jour de Christ, riches en
fruits de la justice qui viennent par Jésus-Christ, à la gloire et à la
louange de Dieu.

I, 3-11. L'action de grâces avec laquelle Paul a coutume de débuter, contient ici un éloge direct et flatteur pour la communauté de Philippes. Si, selon l'usage, la tournure des phrases de cet exorde est embarrassée et la construction pas plus facile que dans des épîtres moins familières, il ne peut cependant surgir de doute à l'égard des sentiments qui guidaient l'écrivain.

Il est captif à Rome, mais le premier sentiment qui se fait jour, quand il doit écrire aux chrétiens de la Macédoine, c'est celui de la satisfaction et du bonheur, et d'un bonheur non troublé par des regrets partiels. Car depuis le jour où l'église commença à se former dans ce pays, jusqu'au moment présent, l'apôtre a entretenu avec elle des rapports constamment heureux, et les souvenirs qu'il garde de ses membres sont en même temps pour lui un gage de l'avenir. Sa situation personnelle, quelle qu'elle soit, ne change rien à ses rapports avec eux ; prisonnier ou libre, il les aime du même amour ; et cet amour est celui de Jésus, qui nous aime tous comme ses frères, parce que l'apôtre aussi reconnaît en eux des héritiers de la grâce rédemptrice.

Il y a ici plus d'une phrase beaucoup moins transparente dans l'original qu'elle ne le paraît d'après notre analyse, et rien qu'en changeant la place des signes de ponctuation, on peut en varier le sens. Cependant celui que nous exprimons nous paraît suffisamment justifié par les circonstances.

Tout en louant le passé et le présent, Paul, à deux reprises, rend ses lecteurs attentifs à l'avenir, c'est-à-dire à la nécessité de persévérer et de progresser, et d'implorer à cet effet l'assistance divine. Les dispositions morales des Philippiens sont excellentes ; l'essentiel est maintenant qu'ils exercent aussi leur intelligence, qu'ils apprennent à discerner le vrai du faux (et nous verrons tout à l'heure de quoi l'auteur se préoccupe ici) et qu'ils tâchent de produire en abondance les fruits de la justice, les vertus chrétiennes, les bonnes œuvres de toute espèce qui naissent pour ainsi dire spontanément là où l'union régénératrice avec Christ est réellement accomplie.

[12] Mais je tiens à vous faire savoir, mes frères, que ma position a tourné plutôt au profit de l'Évangile, en sorte que dans tout le prétoire, et partout au dehors, il est devenu notoire que je suis incarcéré pour la cause de Christ, et que la plupart des frères, rassurés, grâce au Seigneur, à l'égard de mes chaînes, ont redoublé de courage pour prêcher l'Évangile sans crainte. [15] Quelques-uns, il est vrai, prêchent Christ avec un esprit d'envie et de polémique ; mais d'autres le font avec des dispositions bienveillantes. Ceux qui y mettent de l'affection, le font parce qu'ils savent que j'ai la charge de défendre l'Évangile ; ceux qui agissent par esprit de parti, annoncent Christ non loyalement, pensant aggraver ma position de prisonnier. Qu'importe ? Après tout, Christ est prêché de manière ou d'autre, que ce soit avec des arrière-pensées ou sincèrement ; et je m'en réjouis !

I, 12-18. Après le préambule, la première chose qui préoccupe l'apôtre, c'est de donner aux chrétiens de Philippes des nouvelles de sa situation personnelle ; mais sa personne à lui et ses intérêts particuliers sont ce qui lui tient le moins à cœur dans cette circonstance. Il n'a garde de raconter des détails anecdotiques qui certes nous seraient bien précieux aujourd'hui encore : ce qui pour lui est la seule chose importante, c'est ce que la cause de l'Évangile peut gagner ou perdre momentanément, par suite de la position dans laquelle il se voit placé.

Et à cet égard, malgré la perspective peu rassurante qui s'ouvre devant lui, il est plein de joie et de confiance dans l'avenir. De quelque manière que ses affaires tournent, les chances sont favorables à la cause de Christ. D'abord il y a qu'on sait maintenant de quoi il est accusé, pourquoi il est prisonnier. De nombreux

soldats de la garde prétorienne ont successivement été auprès de lui comme plantons; il a pu exercer sur l'un ou l'autre une certaine influence spirituelle; son nom, son procès, son enseignement, sont devenus un sujet d'entretien dans une sphère où, selon toutes les apparences, il n'aurait jamais pénétré s'il était resté en liberté; de là, les mêmes impressions se sont répandues dans d'autres cercles plus étendus; et plus d'un prédicateur chrétien, peut-être d'abord intimidé par la détention d'un illustre collègue, a fini par reprendre courage, tant par suite de l'exemple que Paul lui donnait, que parce que sa cause, grâce au Seigneur, ne paraissait pas désespérée. (Pour les détails, voyez Actes XXVIII, 16.)

Malgré cette sérénité d'esprit, cette grandeur d'âme qui lui faisait oublier les dangers qu'il courait, pour ne lui faire considérer que le succès de l'œuvre à laquelle il avait consacré sa vie, l'apôtre ne peut se défendre de formuler un regret. Il est vrai qu'on continue à prêcher Christ à Rome; le nombre même de ceux qui se chargeaient de cette besogne paraît avoir été assez considérable, mais, hélas! tous ne s'en acquittaient pas dans le même esprit. Il y avait là, à côté de quelques amis de Paul, un certain nombre de ses adversaires, des hommes pour qui la polémique était plus importante que le fond même de l'Évangile; qui, aveuglés par l'esprit de parti, et voyant en Paul un intrus, un faux apôtre, un ennemi de la Loi, profitaient de la circonstance qu'il ne pouvait ni se défendre, ni réfuter les accusations qu'on portait contre lui et son enseignement, et le desservaient auprès de la communauté, voire même auprès des autorités! Plus loin, il nous dira en toutes lettres qu'il s'agit là encore des mêmes adversaires qu'il avait eus contre lui à Jérusalem, à Corinthe, en Galatie.

Mais ici encore il sait s'élever au-dessus des sentiments, d'ailleurs bien légitimes, de tristesse et de dépit que devaient lui causer de si mesquines intrigues. Il ne s'arrête pas même à ce qu'elles pouvaient avoir de fâcheux pour la communauté et son intelligence de l'Évangile: il veut bien n'y voir pour le moment que le fait purement matériel de la prédication de Christ, et cela lui suffit pour sa consolation. Il veut bien ne pas faire attention aux arrière-pensées qui peuvent s'y mêler, à ce besoin de dénigrer un collègue, à ces menées déloyales qui tendent à miner sa réputation, à anéantir son influence. Évidemment Paul ne parle ici

que de ce qui rentre dans la sphère de l'appréciation morale, et non d'un enseignement qui menacerait la pureté de l'Évangile même. Car pour celui-là, il ne connaissait point de ménagement (Gal. I, 8).

19 Et je m'en réjouirai toujours! Car je sais que cela tournera à
mon salut, grâce à votre intercession et à l'assistance de l'esprit de
Jésus-Christ, en ce que j'ai la ferme conviction que je ne serai
confondu à l'égard d'aucune de mes espérances, mais que je verrai
Christ franchement glorifié, maintenant comme toujours, par ma
personne, que je vive ou que je meure. 21 Car pour moi, la vie,
c'est Christ, et la mort m'est un gain. Mais s'il s'agit pour moi de
vivre plus longtemps, ce sera au profit de mon œuvre, et je ne sais
trop ce que je dois préférer. Je me sens arrêté des deux côtés :
j'ai le désir de m'en aller et d'être avec Christ, car cela serait de
beaucoup préférable; cependant, à cause de vous, il est plus néces-
saire que je reste encore dans cette vie. 25 Et je suis pleinement
convaincu que je resterai, et que je resterai avec vous tous, pour
l'avancement et la sérénité de votre foi, afin que votre gloire en
Christ abonde par moi, par mon retour auprès de vous.

I, 19-26. Le sentiment exprimé à la fin du morceau précédent, n'était pas une émotion passagère, il tenait aux plus intimes convictions de l'apôtre, aussi celui-ci se hâte-t-il d'affirmer qu'il sera constant et durable. La prédication de l'Évangile pouvait, dans des circonstances particulières, comme celle de sa captivité ou celle de l'antagonisme de ses adversaires, lui susciter des peines momentanées, elle n'en restait pas moins la grande affaire de sa vie, sa joie, son bonheur. Avec l'assistance de l'esprit du Seigneur, et fortifié par les prières des fidèles, il était sûr de traverser victorieusement ces crises. L'avenir ne l'inquiétait donc point; il ne craignait pas de voir un jour ses espérances déçues; il pouvait aussi promettre de continuer à remplir sa mission avec franchise et courage : ainsi les obstacles mêmes qu'il rencontrait aujourd'hui, lui apparaissaient comme un gage de plus de son salut, c'est-à-dire de sa participation à la gloire du royaume de Christ pour la propagation duquel il ne cessait de travailler.

Du reste, ajoute-t-il, la glorification de Christ, qui est l'unique but de mes travaux, est assurée, que je vive ou que je meure. Elle ne saurait dépendre de l'existence d'un individu. Cette dernière idée en amène maintenant une autre, par une transition

très-rapide. Cette transition se fait au moyen d'une idée sous-entendue très-facile à suppléer : *Je ne crains pas la mort.* En effet, dans des moments de froide réflexion, cette éventualité devait se dessiner devant son esprit comme une chose très-possible (chap. II, 17, 23). Mais loin de s'en effrayer, il avait su y puiser un nouvel élément de force. «*Ma vie,* ma vraie vie, ce n'est plus cette existence fragile qui dépend du caprice d'un tyran ou de l'erreur d'un juge; ma vie, *c'est Christ*; c'est l'union avec mon Sauveur qui me fait vaincre la crainte du tombeau et les terreurs du supplice, parce qu'elle m'a déjà fait passer d'avance par la mort et la résurrection (chap. III, 10, 11), et cette union ne pouvant que devenir plus intime quand les barrières qui séparent le ciel et la terre seront brisées (2 Cor. V, 6 ss.), *la mort* du corps *est un gain.*»

A ce point de vue, Paul pouvait même désirer la mort, elle le délivrait de bien des misères, elle le comblait de bonheur. Mais le sentiment du devoir reprenait le dessus ; tant qu'il plaisait à Dieu de lui laisser cette vie, c'est à Dieu et à l'Église qu'elle appartenait. Il est tellement pénétré de ce sentiment, qu'il en dérive même la conviction qu'il ne mourra pas maintenant; il parle de la *nécessité* de sa présence et de son travail; il *sait* qu'il restera avec ses chères églises, parce que sa présence ne saurait manquer de raffermir leur foi, de leur donner cette sérénité qu'une catastrophe aurait pu leur faire perdre, et de fortifier ainsi en elles cette heureuse conscience d'être dans la voie du salut.

27 Seulement conduisez-vous d'une manière digne de l'évangile de Christ, afin que, soit que je vienne vous voir, soit que je reste loin de vous, j'apprenne à votre sujet que vous persistez dans un même esprit, en combattant d'un commun accord pour la foi de l'Évangile, sans vous laisser intimider en rien par les adversaires : ce qui pour eux sera un indice de perdition, pour vous, au contraire, un gage de salut, et cela de la part de Dieu, puisqu'il vous aura été accordé comme une grâce, à l'égard de Christ, non seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui, en soutenant la même lutte que vous m'avez vu soutenir, et que je soutiens encore, comme vous le savez.

I, 27-30. Ici commencent des exhortations pratiques qui se renferment, à peu de chose près, dans des considérations générales. On voit bien que Paul n'avait aucune remontrance particu-

lière à faire aux Philippiens, aucun abus à signaler, aucun vice à châtier; ce que nous lisons ici fait plutôt l'impression d'un éloge indirect, en ce qu'il est plutôt question de recommander la persévérance que de provoquer des changements. Cela s'appliquera encore au morceau suivant.

Conduisez-vous est une expression bien faible en comparaison du grec, qui emploie un terme du langage politique : constituez-vous; menez vos affaires, etc., ce qui nous rappelle que dans l'Église il ne s'agit pas seulement de vertus individuelles, mais surtout aussi de rapports sociaux. Aussi l'apôtre insiste-t-il de préférence sur la concorde et l'amour de la paix, tant ici que plus loin. Puis il est question du courage passif, si nécessaire aux chrétiens d'alors, en face d'un monde mal disposé à leur égard. Ce courage invincible, cette constance prête à souffrir, est un gage (litt. : une *preuve*) du salut des fidèles, en ce que Dieu, en leur faisant la grâce et l'honneur de les associer aux souffrances de Christ, leur assure en même temps une part à sa gloire (Rom. VIII, 17). Mais elle est en même temps, pour les adversaires, un indice, un signe certain de leur condamnation définitive. Car le monde, en se montrant impuissant à faire faiblir ceux qu'il hait, prononce d'avance son propre arrêt.

[1] Or donc, s'il est quelque exhortation en Christ, quelque parole pressante d'amour; s'il y a quelque communauté d'esprit, quelque affection et compassion, rendez ma joie parfaite en vivant en bonne intelligence, animés du même amour, unis de cœur et de sentiment, sans jamais agir par esprit de parti ni en vue d'une vaine gloire, mais en vous regardant en toute humilité réciproquement l'un l'autre comme lui étant supérieur, et songeant chacun, non à ses propres intérêts, mais à ceux des autres. [5] Soyez animés du même sentiment dont était animé le Christ Jésus, lequel, existant dans une condition divine, ne regarda pas cette égalité avec Dieu comme une chose à retenir avec force, mais se dépouilla lui-même pour prendre la condition d'un esclave, en devenant semblable aux hommes et se montrant comme tel dans toute son apparition; il s'humilia lui-même et fut soumis jusqu'à la mort, voire la mort sur la croix. C'est aussi pour cette raison que Dieu l'a élevé au plus haut degré, et lui a octroyé un nom au-dessus de tout autre nom, afin qu'au nom de Jésus fléchissent tous les genoux, au ciel, sur terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le père!

II, 1-11. En insistant plus particulièrement sur l'esprit de paix et de concorde qui doit animer une communauté chrétienne, et qui ne saurait être mieux consolidé que par l'absence de tout égoïsme et par le dévouement des uns pour les autres, l'apôtre fait valoir successivement deux considérations, dont la première n'est qu'indiquée en passant. D'abord il les conjure de lui faire du plaisir à lui-même, qui croit avoir bien mérité d'eux; il fait un appel à leur affection, à leur compassion même, parce que sa position actuelle est assez pénible; il leur parle de la communauté d'esprit qui les unit à lui, en tant que tous les fidèles doivent être dirigés par l'esprit de Dieu; enfin il fait valoir, à ce même effet, tout ce qu'il peut trouver de paroles pressantes et d'exhortations propres à faire de l'impression sur eux et à vivifier l'attachement qu'ils lui ont toujours porté. Mais il s'arrête avec complaisance sur une autre considération, à laquelle il consacre le reste du morceau que nous venons de transcrire ; c'est l'exemple de Jésus-Christ.

Nous abordons ici un passage célèbre, en quelque sorte unique en son genre dans tout le Nouveau Testament, quoique ailleurs on trouve des idées analogues, mais autrement formulées. La théologie de l'Église s'en est emparée pour y asseoir le dogme du double état de Christ (*status duplex*), l'état d'inanition et l'état d'exaltation, comme elle les appelle; mais les exégètes calvinistes et luthériens n'ont pu s'accorder sur la véritable portée des différents éléments du texte, sans compter les nombreuses interprétations données par des commentateurs anciens ou modernes, qui, étant divisés sur le fond même du dogme, ont essayé d'appuyer leurs opinions particulières sur la valeur vraie ou imaginaire de l'un ou de l'autre terme. Mais si l'on examine ce passage sans préoccupation dogmatique, et surtout sans prétendre extorquer à l'apôtre des réponses à des questions subtiles et scolastiques, que son siècle n'entrevoyait pas même, le sens sera facile à constater, très-simple et parfaitement approprié à la circonstance.

Ce que Paul demande aux Philippiens, c'est de ne pas prendre en considération exclusivement leurs intérêts propres, de ne pas songer à faire valoir de préférence leurs droits personnels, mais de subordonner les uns et les autres aux intérêts et aux besoins de leurs frères. Il ne conteste pas le moins du monde la légitimité de ces droits personnels, la réalité du mérite ou de la valeur de n'importe quel membre de l'Église, mais il affirme qu'au point de

vue chrétien, ce n'est pas sur cette base que doivent se constituer les relations sociales ; ce n'est pas d'après ce point de vue que doit se mesurer le devoir. Chacun doit agir, au contraire, comme si l'autre était son supérieur, le plus méritant, le plus digne d'intérêt. Et c'est précisément là, dit-il, ce que le Christ a fait aussi, et il ne l'a pas seulement fait comme un homme à côté d'autres hommes, rapproché d'eux par une égalité naturelle ; il l'a fait, lui, quoique placé par sa nature, son origine, sa condition propre, à une immense distance des mortels et au-dessus d'eux. Cela ne l'a pas empêché de se dévouer à leur service, de renoncer volontairement à toutes ses prérogatives (que personne ne pouvait lui contester, tandis que celles des hommes sont quelquefois fort contestables) ; d'aller dans la pratique de ce dévouement jusqu'à la limite extrême, non pas seulement de ce que l'on peut demander, mais de ce qui est matériellement possible, c'est-à-dire jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort la plus horrible et la plus ignominieuse qu'on puisse imaginer.

Cette exposition a pour prémisse la conviction que le Christ Jésus n'a pas été un simple mortel comme nous autres, parce qu'il est dit clairement, qu'il a dû s'humilier, s'abaisser, pour devenir semblable aux hommes, qu'il a dû se dépouiller de quelque chose pour se placer sur le même niveau que ces derniers, qu'il a dû quitter une condition (litt. : une *forme* d'existence) divine, c'est-à-dire antérieure à sa vie terrestre, et supérieure à celle de l'humanité, pour accepter une condition d'esclave, c'est-à-dire la plus infime que le monde connaisse. C'est à ce prix qu'il a pu faire ce qu'il a fait ; et il n'a pas reculé devant un si grand sacrifice. Il aurait pu *retenir avec force*, saisir avec avidité, ce qui lui appartenait naturellement, s'y cramponner, pour ne pas le lâcher (le terme grec est à dessein choisi de manière à exprimer une idée de violence et d'obstination) ; mais il n'en a rien fait ; obéissant à la voix de Dieu, qui lui donna la mission de sauver les hommes, il se soumit et accomplit cette œuvre, dont maintenant une parcelle minime, incomparablement plus facile et moins douloureuse, revient à chacun de nous.

Voilà tout ce que Paul dit. Il n'y a rien de plus dans ce texte ; rien sur le problème métaphysique de l'union des deux natures, rien sur la question de la consubstantialité, rien sur celle de savoir si le fils de Dieu, en devenant homme, a simplement caché ses attributs divins, ou s'il y a momentanément renoncé. Toutes

ces questions, et d'autres analogues, ont été longuement agitées et diversement résolues dans les écoles chrétiennes de tous les âges et de tous les partis. Elles ont leur raison d'être, dès que la prémisse est posée, et nous ne disconvenons pas que telle solution sera plus logique que telle autre. Mais nous affirmons que Paul n'y a pas songé, et qu'en tout cas il ne les a pas décidées.

Il ajoute quelques lignes que nous ne devons pas perdre de vue. L'exemple de Christ est encore proposé aux Philippiens dans un autre but. Il n'y a pas là un devoir seulement, il y a aussi la perspective d'une récompense. C'est en récompense de ce qu'il a accompli en se *soumettant*, que le Christ a été *élevé*, qu'il occupe désormais une place prééminente entre toutes, qu'il a été élevé à une dignité devant laquelle s'incline l'univers tout entier, les morts et les vivants, les anges et les mortels, et *au-dessus* de laquelle (1 Cor. III, 23 ; XI, 3) il n'y a que celle de Dieu, le père, à la plus grande gloire duquel l'œuvre de Christ a dû aboutir, parce qu'il en est le vrai auteur et promoteur. Les théologiens scolastiques feront bien de méditer cette idée d'une récompense décernée par Dieu le père à celui qui a été le sauveur de l'humanité.

12 Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours été soumis, travaillez à votre salut avec crainte et humilité, non pas comme si cela devait être en ma présence seulement, mais bien plus aujourd'hui en mon absence. Car c'est Dieu qui opère en vous et la volonté et l'action, pour son plaisir. Faites tout sans murmurer et sans hésiter, afin de devenir irréprochables et purs, des enfants de Dieu sans tache, au milieu d'une génération perverse et corrompue, parmi laquelle vous apparaissez comme les astres dans le monde, retenant la parole de vie, en sorte que je puisse me glorifier au jour de Christ, parce que je n'aurai pas en vain parcouru ma carrière, ni travaillé en vain. Mais dussé-je verser mon sang comme une victime immolée pour le service de votre foi, je m'en réjouirai, je me réjouirai avec vous tous! Et vous aussi, réjouissez-vous de même, réjouissez-vous avec moi!

II, 12-18. L'exhortation se termine par quelques pensées plus générales, en signalant la haute vocation du chrétien dans le monde qu'il doit éclairer par ses principes et ses enseignements, et plus encore par son exemple (Matth. V, 14 ss.). Cette péroraison se rattache à ce qui avait été dit immédiatement auparavant,

par l'invitation à la *soumission*, dont le Christ avait donné l'exemple. Or, comme ce dernier s'était soumis à la volonté de Dieu, il s'ensuit que l'apôtre ne veut pas parler ici de la déférence qu'il pouvait réclamer pour sa personne et ses ordres, ou de la discipline ecclésiastique, mais bien de la disposition des fidèles à se laisser diriger, par l'esprit de Dieu, dans la voie du salut.

Car tout en encourageant ses lecteurs à *travailler* à leur salut, à veiller sur eux-mêmes, à résister à la tentation, à être attentifs à leurs devoirs, à persévérer dans les bonnes résolutions (tout cela réclamant de leur part une certaine énergie, un déploiement de force morale), il a soin de leur rappeler que la meilleure part, dans leurs aspirations comme dans leurs succès, revient à Dieu, qui donne l'impulsion première, soutient les forces et bénit les efforts qu'ils peuvent et doivent faire *pour* son plaisir, c'est-à-dire pour lui plaire (et non pas : qui opère *selon* son plaisir, comme s'il s'agissait ici de la prédestination). Aussi ce travail doit-il se faire avec crainte et humilité, parce qu'on doit toujours se souvenir de la faiblesse naturelle de l'homme et du besoin qu'il a de l'assistance divine.

En terminant, Paul fait un retour sur lui-même ; il se représente d'abord avec bonheur le moment suprême où il arriverait à jouir de la plus haute récompense qui puisse échoir à un apôtre, celui de voir, au jour du jugement, ses disciples reconnus et agréés par le Seigneur, et par cela même sa propre fidélité, dans l'accomplissement de sa mission, constatée par celui qui la lui avait confiée. Puis, de cette perspective brillante, mais idéale, il revient aux réalités plus sombres de la vie présente ; il entrevoit la possibilité d'une issue fatale de son procès ; mais loin de se laisser accabler par les ennuis de sa position, il retrouve aussitôt la sérénité habituelle de son esprit, et l'héroïsme de son dévouement triomphe sans peine d'une émotion passagère et tend à se communiquer à ceux qui l'écoutent.

En parlant de l'éventualité de sa mort, l'auteur se sert d'une image que nous avons traduite un peu librement, pour ne pas neutraliser, par ce qu'il y a d'obscur dans la forme, l'impression qu'elle doit produire sur le lecteur. A vrai dire, le texte parle de deux sacrifices distincts, et deux images différentes se mêlent dans l'imagination de l'écrivain. D'abord la foi et la vie chrétiennes, la consécration de l'homme au service exclusif de Dieu, sont plus d'une fois comparées à un sacrifice qui vaut mieux que

ceux institués par la loi (Rom. XII, 1). D'après cela, il est question ici d'un *service*, c'est-à-dire d'une cérémonie religieuse d'immolation de la part des Philippiens (ou des chrétiens en général), dans laquelle l'apôtre est censé fonctionner comme sacrificateur. Ensuite il faut se rappeler que, dans ces sortes d'actes, on avait l'habitude de verser sur la victime du vin consacré, de faire une libation ; et l'apôtre, songeant à son sang qu'il pourrait être appelé à verser dans l'exercice de ses fonctions, se compare au vin répandu sur l'autel à l'occasion du service en question. Voilà, au fond, le vrai sens d'une phrase dans laquelle deux idées se confondent d'une manière peu intelligible pour des lecteurs auxquels ces rites sont devenus étrangers. Nous convenons que notre traduction ne répond pas exactement au texte, mais nous avons préféré la clarté à l'exactitude. Il aurait fallu dire : Dussé-je devenir une libation versée sur le sacrifice rituel de votre foi — et personne ne nous aurait compris.

19 Cependant j'espère, le Seigneur aidant, pouvoir bientôt vous envoyer Timothée, afin que moi aussi j'aie l'esprit plus tranquille en apprenant ce qui se passe chez vous. Car je n'ai personne ici qui partage tous mes sentiments et qui s'intéresserait sincèrement à ce qui vous concerne. Tous songent à leurs propres intérêts et non à ceux de Jésus-Christ. Quant à lui, vous connaissez sa fidélité éprouvée, et comment il s'est mis avec moi au service de l'Évangile, comme un fils avec son père. C'est lui que j'espère envoyer aussitôt que je verrai la tournure que prendront mes affaires. Cependant j'ai confiance dans le Seigneur que je pourrai venir bientôt moi-même.

II, 19-24. La lettre touche à sa fin; après les exhortations, voici venir les affaires personnelles, missions, visites, projets, commissions et autres. Paul espère toujours recouvrer sa liberté; il ne manquera pas d'en profiter pour revoir ses chères églises de Macédoine. Toutefois il n'en est pas sûr, le dénouement peut être éloigné. Il s'arrête donc à l'idée d'envoyer Timothée, pour recueillir des nouvelles, afin d'avoir de quoi charmer les ennuis de cette interminable détention. Sans doute, il ne se séparera qu'avec peine de cet ami, qu'il chérit comme son fils, qui lui est attaché comme à son père : hélas ! c'est le seul, dans cette ville immense et bruyante, qui soit avec lui en parfaite communauté de sentiments. Ses autres intimes (nous devons le supposer) ne sont plus

à Rome, et les chrétiens de Rome sont ou bien ses adversaires prononcés, champions de la légalité et du privilége de la circoncision (chap. I, 15 ss.; III, 2 ss.), ou du moins ce sont des gens qui, préoccupés de leurs affaires, n'ont pas les loisirs et ne se sentent pas la vocation de faire de lointains voyages pour des intérêts qu'ils ne comprennent pas même. Eh bien, Paul fera encore ce sacrifice, après les autres, et consentira à rester absolument seul, en face d'un tribunal qui lui refuse un arrêt, et d'une communauté qui lui refuse un avocat.

[25] Mais j'ai jugé nécessaire de vous envoyer mon frère Épaphrodite, mon compagnon d'œuvre et de combat, lequel est venu, comme votre député, pourvoir à mes besoins. Car il désirait ardemment vous rejoindre, et il était en peine parce que vous aviez appris qu'il a été malade. Il l'a été en effet, et en danger de mort; mais Dieu a eu pitié de lui, et non seulement de lui, mais aussi de moi, pour que je n'eusse pas tristesse sur tristesse. Je le fais donc partir avec d'autant plus d'empressement, afin que vous ayez la joie de le revoir et que moi-même j'aie un chagrin de moins. Accueillez-le donc, dans le Seigneur, avec une joie entière, et honorez de pareils hommes; car, à cause de cette œuvre, il a été bien près de la mort, et il a exposé sa vie pour prendre votre place à l'égard de l'assistance que vous me destiniez.

II, 25-30. L'envoi de Timothée n'est encore qu'une éventualité; en attendant, Paul trouve une occasion immédiate de se mettre en rapport avec l'église de Philippes. Épaphrodite, qui avait apporté à Rome le produit d'une cotisation fraternelle, faite au profit de l'apôtre prisonnier, va retourner chez lui. Il emportera, avec la présente lettre, des nouvelles de Rome, et les protestations de gratitude les plus chaleureuses. Mais comme il ne fera pas le voyage une seconde fois, ce n'est provisoirement qu'un moyen incomplet de communication. Cet Épaphrodite, en arrivant dans la capitale, avait fait une grave maladie, *à cause de cette œuvre*, c'est-à-dire à la suite des fatigues du voyage (ce qu'on a, mal à propos, changé dans les copies en une œuvre *de Christ*), et Paul avait été dans l'inquiétude à son sujet. Comme la nouvelle de cette maladie était parvenue en Macédoine, le député et l'apôtre désirent tous les deux rassurer les parents et les amis, et c'est pour cela que Paul juge nécessaire de le faire partir aussitôt que possible. Il se sentira soulagé par la pensée d'avoir dissipé ainsi les appréhensions des frères de Philippes.

[1] Au reste, mes frères, réjouissez-vous dans le Seigneur......

III, 1. Paul allait écrire les dernières lignes de sa lettre (comp. 1 Thess. IV, 1. 2 Thess. III, 1. 2 Cor. XIII, 11. Éph. VI, 10. Phil. IV, 8) ; partout ce mot : *au reste*, est la formule qui introduit la fin de ses missives. Comme il est probable qu'il n'a pas voulu se borner à cette seule ligne, presque un peu sèche et pâle, et surtout comme il va continuer en abordant un sujet tout nouveau, on sera en droit de supposer qu'il aura été interrompu, et qu'en reprenant la plume après un certain intervalle, d'autres idées l'auront préoccupé. En tout cas, la coupe des chapitres et des versets est ici d'une criante absurdité.

.....[1] Vous écrire les mêmes choses, ce n'est point pour moi chose fastidieuse, et cela importe à votre sûreté.

III, 1. Il est impossible de ne pas voir que cette phrase, avec ce qui suit, ne se rattache pas à ce que nous avons reconnu tout à l'heure comme une espèce de fin de l'épître. Il y a ici évidemment une lacune, et si l'on ne veut pas admettre qu'une portion de cet écrit se soit perdue dès l'abord, il faudra accorder du moins que l'apôtre, obligé de s'interrompre avant de clore sa lettre, avait complétement perdu le fil de ses idées en reprenant la plume. On cherchera vainement dans les deux premiers chapitres quelque chose qui autorise cette reprise : *écrire* (encore une fois) *les mêmes choses*. Il est d'ailleurs facile de voir ce qui le préoccupait dans ce moment : ce sont les menées des docteurs judaïsants, auxquelles il avait fait allusion plus haut (chap. I, 15, 17), et qui paraissent l'avoir placé à Rome dans un isolement presque complet. Une autre solution de la difficulté consisterait à supposer l'existence d'une précédente épître aux Philippiens, laquelle serait perdue (voir l'Introduction).

[2] Prenez garde à ces chiens, prenez garde à ces mauvais ouvriers, prenez garde à ces rognés ! Car les circoncis, c'est nous, nous dont le culte est dans l'esprit de Dieu, nous qui nous glorifions du Christ Jésus et qui ne mettons pas notre confiance dans la chair. Ce n'est pas que je ne puisse, moi aussi, mettre ma confiance dans la chair. Si un autre pense pouvoir le faire, moi je le pourrais autant et plus. Je suis circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu issu d'Hébreux ; relativement à la loi, Pharisien ;

pour ce qui est de mon zèle, j'ai persécuté l'Église; et en fait de justice légale, j'ai été irréprochable. [7] Mais ce qui avait été un avantage pour moi, je suis arrivé à le considérer comme un préjudice, à cause de Christ. Oui, je regarde tout cela comme un préjudice, en vue de l'immense valeur de la connaissance de mon Seigneur, le Christ Jésus, à cause duquel j'ai renoncé à tout cela, en le considérant comme de la boue, afin de gagner Christ, et d'être trouvé uni à lui, ne regardant plus comme mienne la justice qui vient de la loi, mais celle qui naît de la foi en Christ, la justice reconnue par Dieu et basée sur la foi, à l'effet de le connaître, lui et la portée de sa résurrection, et la communion de ses souffrances, m'assimilant à sa mort, dans l'espoir d'arriver aussi à la résurrection d'entre les morts.

III, 2-11. L'antagonisme des judéo-chrétiens, imbus des préjugés du pharisaïsme, et de l'école de Paul, qui prêchait la déchéance de la loi et le salut gratuit, est suffisamment connu des lecteurs de ces épîtres (notamment de celle aux Galates), pour que nous puissions ici nous borner à peu de mots pour l'explication d'un texte qui ne fait que résumer en quelques lignes ce qui est exposé ailleurs avec beaucoup de soin et de détails. Nous y retrouvons tous les éléments essentiels, tant de la théorie que de la polémique qui s'y rattache.

Quant à cette dernière, par laquelle l'auteur débute, elle est vive et passionnée, et ne dédaigne pas les qualifications injurieuses (comp. 2 Cor. XI, 13 suiv.); cependant elle ne persiste pas dans cette voie et s'arrête de préférence à caractériser, d'après sa véritable valeur, la base sur laquelle les adversaires prétendaient édifier l'Évangile et ses promesses. Cette base, c'était la *chair*, c'est-à-dire des faits purement matériels, la nationalité israélite, l'observation rigoureuse de tous les préceptes légaux, et surtout, comme condition indispensable, comme gage sacré, la circoncision, cet antique signe de l'alliance d'Israël avec Jéhova. Toutes ces choses, ces prétendus avantages, dit Paul, je les possède aussi, et d'une manière complète et parfaite (comp. 2 Cor. XI, 21 ss.). Je suis né Israélite, je suis même Hébreu pur sang, je sais ma généalogie (ce dont tout le monde ne pouvait plus se vanter alors); si l'on demande comment je me suis acquitté de mes devoirs légaux, je répondrai que j'ai été Pharisien, c'est tout dire; et je l'ai été au point de persécuter ceux qui ne l'étaient point.

Mais qu'est-ce que tous ces avantages, du moment qu'il faudra reconnaître qu'ils n'effacent point le péché? Non seulement ils sont inutiles, mais ils sont un préjudice, un désavantage, un dommage, car ils entretiennent en vous une fausse sécurité, une funeste ignorance. Ah, que je me suis hâté d'y renoncer, d'en faire le sacrifice, de les mépriser comme des choses sans aucune valeur, du moment où j'ai appris à connaître Christ, le seul, le vrai auteur et garant du salut! Combien la circoncision du cœur (Éz. XLIV, 9. Col. II, 11. Rom. II, 28, 29. Act. VII, 51), la seule vraie circoncision, c'est-à-dire le culte en esprit et en vérité, est supérieure à celle de la chair qui n'est qu'une opération de chirurgie! (L'auteur se sert ici d'un jeu de mots dont la pointe se perd dans la traduction française. Elle est facile à conserver en latin et en allemand: *decisi* — *circumcisi*; *Zerschnittene* — *Beschnittene*. Le jeu de mots est d'ailleurs bien moins cru et énergique ici que dans Gal. V, 11. Nous n'aurions cependant pas osé nous servir du terme employé dans notre traduction, s'il n'avait pas déjà été proposé au seizième siècle.)

Pour la fin du morceau, l'antithèse entre la justice légale et celle de la grâce et de la foi, la foi comprise comme une union personnelle avec le Sauveur, le mysticisme de la communion avec sa mort et sa résurrection, ce sont des idées tout à fait fondamentales de la théologie paulinienne, que l'on retrouvera suffisamment expliquées dans de nombreux passages des épîtres précédentes (voyez par ex.: Gal. II, 19 suiv. Rom. VI, 4 ss. 2 Cor. V, 15 ss. *Théol. apost.*, liv. V, chap. 11 et 14.) Notre passage a seulement cela de particulier, qu'il n'observe pas rigoureusement le parallélisme des faits historiques et religieux, tel qu'il est établi ailleurs par la théorie. En parlant d'une communion avec les souffrances de Christ, Paul aura eu en vue ses propres expériences dans la carrière apostolique (2 Cor. IV, 10 ss. Col. I, 24, etc.); tout de même l'*assimilation* à la mort de Christ nous paraît aller au-delà de cette analogie, et faire allusion à la mort du vieil homme qui est la condition préalable de la régénération. Car Paul n'étant pas encore mort à la peine, il ne pouvait pas avoir l'idée de se placer à cet égard sur la même ligne que Christ; à moins qu'on ne veuille dire qu'il ne parle de cette assimilation qu'en perspective, comme une éventualité assez probable. Dans ce dernier cas, la mention de la résurrection (pour l'autre vie) s'y rattache très-naturellement. Dans le premier

cas, au contraire, il faudrait dire que l'apôtre aurait ici mis en regard de la mort du vieil homme (sens mystique) la résurrection future, et non la régénération. Les deux parallèles revenant assez fréquemment dans ses épîtres, nous comprendrions bien qu'ils aient pu ici s'entremêler. En tout cas, la *portée* (la puissance, l'efficace) de la résurrection de Christ, c'est la résurrection de l'homme, tout autant dans l'un que dans l'autre sens.

Si Paul introduit sa résurrection future comme un simple espoir, il est évident qu'il ne la prend pas dans le sens vulgaire, d'après lequel elle est commune à tous les hommes, mais dans le sens spécialement évangélique (1 Cor. XV, 12 ss.), dans lequel elle est l'apanage des vrais croyants.

12 Non que j'aie déjà atteint le but ou que je sois déjà parvenu à la perfection ! Mais je le poursuis, dans l'espoir de le saisir, puisque j'ai aussi été saisi par Christ. Non, mes frères, je ne prétends pas l'avoir atteint : seulement, oubliant ce que je laisse en arrière, et tendant vers ce qui est devant moi, je cours après le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ !

III, 12-14. Ces lignes d'une éloquence à la fois mâle et modeste se rattachent à l'*espoir* que Paul venait d'exprimer relativement à sa part de la gloire de Christ. Oui, ce n'était encore qu'un espoir ; le faible mortel, portant toujours avec lui le sentiment de sa faiblesse, et condamné à lutter jusqu'au bout, n'est jamais sûr de son salut, par la raison qu'il n'est jamais parfait. Mais il ne cesse d'espérer, parce qu'il sait qu'il ne lutte pas sans l'assistance divine ; il espère saisir, parce qu'il se sent saisi lui-même.

Il y a au fond de cette courte digression (destinée d'ailleurs à faire comprendre aux lecteurs que le salut ne s'obtient pas aussi facilement que le représentaient les patrons du mérite des œuvres) l'image d'une course dans le stade (comp. 1 Cor. IX, 24, etc.), et les verbes *saisir*, *atteindre*, se rapportent dès l'abord, dans la pensée de l'auteur, à la couronne (2 Tim. IV, 8) qui est offerte au vainqueur. Or, cette course, c'est ici l'effort que le chrétien fait, sa vie durant, pour répondre dignement à l'appel d'en haut, qui l'invite à s'unir à Christ pour le reste de sa carrière ; et la couronne, c'est la félicité résultant de l'accomplissement des promesses attachées à la vocation.

[15] Or donc, nous qui sommes plus avancés, soyons animés de ces
sentiments-là, et si vous deviez en quoi que ce soit être d'un avis
différent, Dieu vous éclairera aussi à cet égard. Seulement, du point
où nous sommes déjà arrivés, continuons à marcher en avant!
Imitez-moi, vous aussi, mes frères, et regardez à ceux qui suivent
cette voie, comme vous en avez l'exemple en moi. [4] Car il y en a
beaucoup autour de vous, dont je vous ai souvent parlé, que je vous
signale aujourd'hui les larmes aux yeux, des ennemis de la croix de
Christ, dont la fin sera la perdition, dont le dieu est leur ventre, qui
cherchent leur gloire dans ce qui est leur honte, et qui ne songent
qu'aux choses de la terre. [20] Mais notre cité à nous est aux cieux,
d'où nous attendons aussi, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ,
qui transformera notre corps misérable, de manière à le rendre
semblable à son corps glorieux, par l'effet de son pouvoir et de son
empire sur toutes choses. [1] Ainsi donc, mes chers et bien-aimés
frères, vous qui êtes ma joie et ma couronne, restez fermement
attachés au Seigneur, mes bien-aimés !

III, 15 - IV, 1. Ce que l'apôtre venait de dire comme l'expression de son sentiment le plus intime, il l'applique, ou plutôt il le recommande à tous ses lecteurs, en se posant lui-même comme exemple. Il pouvait le faire sans présomption, parce qu'il venait de proclamer solennellement qu'il n'avait point encore atteint le but, et qu'il ne réclamait d'autre gloire que celle de ne point le perdre de vue et de le poursuivre sans relâche. Il le pouvait encore, parce qu'il associe les Philippiens à cette gloire-là, en reconnaissant hautement qu'ils étaient *plus avancés* (litt. : adultes, ayant dépassé le stade de l'enfance ; comp. 1 Cor. II, 6 ; III, 1), qu'ils avaient, eux aussi, atteint un certain *point* sur la ligne qui conduit au but, et qu'il ne s'agissait que de ne pas s'arrêter, ni de changer de direction.

Du reste, le discours se tenant dans les généralités, il ne semble pas juste de vouloir préciser la portée de l'élément polémique contenu dans ce morceau, soit de manière à le détacher complétement de ce qui avait été dit au commencement du chapitre, soit, au contraire, de manière à n'y voir que cela. Le portrait que Paul fait ailleurs de ses adversaires judaïsants n'exclut pas des reproches d'immoralité, étrangers au fond aux divergences dogmatiques ; mais en tout cas nous ne croyons pas que ce soient ces dernières qui, en ce moment, préoccupent l'apôtre. Sans doute, il pouvait appeler ennemis de la croix de

Christ ceux qui attendaient le salut des œuvres, mais cette qualification se justifiait aussi par un genre de conduite tel qu'il est signalé ici, et qui n'était pas le moins du monde la conséquence nécessaire du point de vue légal. Par l'antithèse qui dit : *notre cité à nous est au ciel*, nous sommes encore amenés à songer à des gens dont la cité était sur la terre, et non à des docteurs qui prétendaient arriver au ciel par une autre voie. Enfin, quand Paul parle aux Philippiens eux-mêmes du besoin qu'ils pourraient avoir d'être éclairés davantage à l'égard des principes que lui, l'apôtre, venait de proclamer comme sa règle de conduite et d'appréciation, il est évident qu'il n'avait pas en vue les thèses fondamentales de son évangile.

Le morceau se termine par la perspective du retour de Christ pour la réception et la glorification des siens, et ce qui est dit à ce sujet, et relativement à la transformation du corps, est d'avance expliqué par les passages parallèles 1 Thess. IV, 16 ss. 1 Cor. XV, 35 ss. Le corps actuel est *misérable*, non seulement par ses faiblesses et sa caducité, mais encore à l'égard des souffrances positives que le monde ennemi inflige aux fidèles en particulier (2 Cor. IV, 7 ss.; voyez plus haut, v. 10).

2 Je prie Évodie et je prie Syntyche de vivre en bonne intelligence, dans le Seigneur. Et toi aussi, mon fidèle collègue, je te supplie, soutiens-les, elles qui ont travaillé avec moi pour l'Évangile, ainsi qu'avec Clément et mes autres collaborateurs dont les noms sont inscrits au livre de la vie.

IV, 2, 3. L'épître tire à sa fin; il n'y a plus que quelques affaires et recommandations personnelles et de circonstance, entremêlées de pensées détachées et de vœux. — Notre texte fait allusion à des personnes et des faits qui nous sont absolument inconnus. Il est permis de supposer que *Syntyche* et *Évodie* étaient des dames philippiennes qui occupaient un certain rang dans la communauté, ou qui exerçaient une certaine influence, peut-être des diaconesses, et qui à cette époque avaient troublé la bonne harmonie par des rivalités ou des querelles quelconques. Le *fidèle collègue* est sans doute un membre de l'église de Philippes placé à la tête des autres, appelé de préférence à ramener la paix. (D'autres ont voulu que ç'ait été le mari de l'une de ces femmes, ou la femme de l'apôtre lui-même (!), ou un

homme nommé Syzyge, ou l'apôtre Pierre, hypothèses que nous ne mentionnons que pour faire voir où peut s'égarer la science quand elle ne veut pas confesser son ignorance.) *Clément* également doit avoir été un chrétien zélé de Philippes et c'est certainement à tort qu'on l'a identifié avec son homonyme, le célèbre Clément de Rome, disciple des apôtres et l'un des premiers évêques de Rome, d'après une tradition ancienne, mais sujette à caution.

Le *livre de la vie* est une conception appartenant à la théorie eschatologique du judaïsme postérieur (Dan. XII, 1) et employée par les apôtres, soit comme un fait objectif (Apoc. XX, 12), soit comme une figure de rhétorique. L'image est empruntée à l'usage des registres civils.

[11] Réjouissez-vous dans le Seigneur, en tout temps; je le répète, réjouissez-vous! Que votre esprit paisible soit connu de tout le monde! Le Seigneur est proche: ne vous inquiétez de rien, mais qu'en toutes choses vos désirs se fassent connaître à Dieu par la prière et la supplication avec actions de grâces, et la paix de Dieu, qui dépasse toute compréhension, gardera vos cœurs et vos pensées en Jésus-Christ!

IV, 4-7. L'exhortation réitérée de se réjouir chrétiennement forme un contraste saisissant avec la position triste et désespérée de l'auteur; elle est d'autant plus éloquente dans sa bouche. La *paix de Dieu* résultant de la foi et des bienfaits de l'Évangile, élève le croyant au-dessus de tous les soucis et inquiétudes du moment, et pour lui, la joie peut toujours prédominer sur la crainte et les appréhensions.

Ainsi, dit Paul, du côté de Dieu il n'y a rien à craindre; vous resterez en communication avec lui par la *prière* qui lui fera part de vos désirs, mais vous n'oublierez point d'y joindre les *actions de grâces* pour ce que vous avez déjà reçu. Le souvenir des bienfaits déjà obtenus est une sauvegarde contre des prétentions exagérées. D'ailleurs si le moment présent devait être pour vous une épreuve douloureuse, songez que *le Seigneur est proche*, que la délivrance définitive et glorieuse ne se fera plus longtemps attendre. Ainsi encore à la dernière page de sa dernière épître, l'apôtre puise des forces dans la conviction positive de la proximité du retour de Christ pour l'établissement de son royaume.

Du côté des hommes il y a aussi une règle de conduite qui amortira les inimitiés de ceux du dehors et fera taire les préjugés malveillants et les calomnies. Faites en sorte, dit l'apôtre, que tout le monde apprenne à connaître *votre esprit paisible*, vos vertus domestiques, vos mœurs pures, votre concorde et votre bienfaisance. C'est le plus sûr moyen de désarmer une injuste critique et les préventions du fanatisme.

La *paix de Dieu* est avant tout ce sentiment de tranquillité amené par la prière et la pieuse résignation, et qui est aussi la meilleure garantie ou sauvegarde contre les tentations qui pourraient nous éloigner de Christ. Cette paix est *au-dessus de toute compréhension* (on traduit aussi, mais très-sottement : elle vaut mieux que la raison) ; car celui qui ne la connaît pas par son expérience intime n'en a aucune idée ; il faut l'avoir sentie pour la comprendre.

8 Au reste, mes frères, tout ce qui est vrai, tout ce qui est noble, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui est honorable, ce qui est une vertu et ce qui est un éloge, que ce soit là l'objet de vos pensées. Ce que vous avez appris, reçu, entendu et vu de ma part, pratiquez-le, et le Dieu de paix sera avec vous !

IV, 8, 9. Exhortation finale destinée à récapituler les divers préceptes de la morale chrétienne. C'est une espèce d'analyse de la pensée formulée chap. I, v. 27. Dans les énumérations de ce genre, on aurait tort de vouloir trop préciser la définition de chaque mot, et surtout d'envisager la nomenclature comme la norme d'une classification de toutes les vertus. Ce sont plutôt des points de vue différents d'après lesquels tour à tour les mêmes vertus se recommandent au sentiment chrétien.

10 J'ai été grandement réjoui dans le Seigneur, de ce que vous avez pu enfin retrouver les moyens de songer à moi ; puisque auparavant vous y songiez bien, mais l'occasion vous manquait. Ce n'est pas que je dise cela en vue de mes besoins ; car j'ai appris à me contenter de ce que j'ai. Je sais m'accommoder du dénûment comme de l'abondance. En tout et par tout je suis initié à l'alternative du rassasiement et de la faim, de l'abondance et du besoin. Je puis tout supporter par Celui de qui je tiens mes forces. Cependant vous avez bien fait de m'assister dans ma détresse. 15 Vous savez d'ailleurs

vous-mêmes, Philippiens, que dans les premiers temps de l'évangélisation, lorsque je quittai la Macédoine, aucune église, excepté la vôtre, ne se mit avec moi en rapport de compte-courant, en ce que à Thessalonique déjà vous m'envoyâtes, et à plusieurs reprises, de quoi pourvoir à mes besoins. Ce n'est pas que je recherche les cadeaux : ce que je recherche, ce sont les intérêts qui doivent être bonifiés pour votre compte. J'ai tout reçu, je suis dans l'abondance, je suis riche pour avoir touché, par l'entremise d'Épaphrodite, ce qui me vient de vous, comme un parfum de bonne odeur, un sacrifice agréable auquel Dieu même prend plaisir. Mon Dieu aussi, selon sa richesse, pourvoira à tous vos besoins, glorieusement, en Jésus-Christ. Qu'à notre Dieu et père soit gloire aux siècles des siècles ! Amen.

IV, 10-20. L'apôtre remercie les Philippiens de l'argent qu'ils lui ont envoyé à Rome par l'entremise d'Épaphrodite. Il leur rappelle que ce n'est pas la première fois qu'il est dans le cas de leur rendre grâces pour des présents pareils (comp. 2 Cor. XI, 9). Pour bien comprendre la portée de chaque expression dont il se sert ici, surtout dans les premières lignes, il faudrait que nous eussions la lettre des Philippiens dont il reproduit évidemment les phrases. Ils ont dû lui écrire qu'ils avaient songé depuis longtemps à lui rendre sa position moins difficile, mais que l'occasion ou les moyens leur avaient fait défaut. (Au lieu de *retrouver les moyens*, le texte dit tout à fait poétiquement : refleurir, repousser comme la plante au printemps.)

Cependant il ajoute que la privation même ne l'aurait pas mis au désespoir, qu'il a fait le dur apprentissage d'une position toujours chanceuse, et qu'il sait se plier aux exigences variables de cette situation.

Les expressions des v. 15 et suiv. sont empruntées au style commercial. Les Philippiens ont ouvert un crédit, un compte-courant à Paul. Ils ont reçu de lui, et lui il reçoit d'eux ; il ne veut pas de cadeau, il veut leur *bonifier des intérêts*. On comprend sans peine qu'il balance ici les présents matériels des Philippiens avec les enseignements spirituels qu'il leur a donnés et qu'il leur donne encore (comp. 1 Cor. IX, 11). L'affectation de nos traducteurs de rendre tout mot pour mot a effacé ces tournures si spirituelles de la pensée. Les négociants grecs avaient leurs termes techniques comme ceux de nos jours, et des termes techniques doivent toujours être rendus par leurs équivalents. Le *fruit* dont parle le texte, c'est l'*intérêt* du capital placé.

Le v. 18 est comme une formule de quittance, mais il introduit en même temps une image étrangère à l'allégorie du commerce, en représentant le don des Philippiens comme un sacrifice fait à Dieu même.

21 Saluez tous les fidèles en Jésus-Christ. Les frères qui sont avec moi vous saluent aussi. Tous les fidèles vous saluent, particulièrement ceux de la maison de César. Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit !

IV, 21-23. On voit par ces phrases que Paul n'était pas sans relation avec les chrétiens de Rome. Les plaintes que nous avons entendues plus haut (chap. II, 21), plaintes restreintes d'avance (chap. I, 14 ss.) à un cercle moins étendu, regardaient donc plutôt quelques chefs, ou se rapportaient à l'absence d'amis intimes. Pour la maison de César, voyez l'introduction.

LES ÉPITRES PASTORALES

INTRODUCTION

I.

En comprenant sous le titre commun d'*épîtres pastorales* les deux documents qui nous restent à expliquer, nous nous écartons de l'emploi ordinaire de ce terme dans deux sens différents. Dans le langage usuel, on appelle lettre pastorale un écrit adressé par une autorité ecclésiastique à une portion quelconque de la chrétienté, et destiné soit à la diriger d'une manière générale dans la voie de ses devoirs religieux et moraux, soit à lui rappeler certaines vérités, certains principes particuliers, ou à lui donner des conseils de circonstance. Dans ce sens, toutes les épîtres apostoliques contenues dans notre recueil du Nouveau Testament sont, à vrai dire, des lettres pastorales. Mais les auteurs, qui de nos jours ont traité l'histoire de la littérature chrétienne du premier siècle, ont réservé ce nom pour quelques écrits composés dans le but spécial de donner des instructions à des pasteurs ou chefs d'églises. On en compte ordinairement trois, savoir celle à Tite et les deux à Timothée. Cependant nous ne voyons pas à quel titre la seconde à Timothée serait rangée dans cette catégorie. Nous venons de constater qu'elle s'occupe essentiellement de la position momentanée de l'écrivain lui-même et de ses rapports personnels avec son disciple, et si en passant il s'y glisse quelques

avis dont celui-ci pouvait profiter dans l'accomplissement de son ministère, ce cas se produit encore dans d'autres épîtres, sans que pour cela on ait songé à leur appliquer la même dénomination. Nous n'avons donc à parler ici que de l'épître à Tite et de la première à Timothée, à l'égard desquelles le nom de lettres pastorales, dans le sens qui vient d'être indiqué, est pleinement justifié. Nous leur consacrerons une étude commune à toutes les deux, pour divers motifs, en avertissant nos lecteurs que nous aurons à traiter ici plus d'un point litigieux. Le seul fait, que nous ne parlons de la première à Timothée qu'après la deuxième, pourra leur faire pressentir qu'il s'agira de problèmes de l'existence desquels nos pères ne se sont pas doutés.

Pour ce qui est des deux personnages auxquels ces lettres sont adressées, nous n'aurons à dire ici quelques mots que sur l'un d'eux. Il a déjà été question de Timothée à une autre occasion, et il suffira pour le moment d'ajouter que l'épître dont nous allons nous occuper le suppose demeurant à Éphèse et dirigeant l'église de cette ville. Quant à Tite, nous savons fort peu de chose sur son compte. Si nous faisons abstraction de ce qu'on peut déduire de l'épître même, il n'est mentionné qu'à deux occasions dans l'histoire de la primitive Église. Nous apprenons par l'épître aux Galates (chap. II), que Paul l'emmena d'Antioche à Jérusalem, à la conférence qu'il eut avec les chefs de l'église de cette ville sur la question de l'admissibilité des païens. Il nous raconte qu'à ce propos les défenseurs des principes pharisaïques dans le sein de la communauté exigèrent que Tite, qui était païen d'origine, se soumît à la circoncision, mais que lui résista à cette prétention et qu'il réussit à faire prévaloir sa théorie libérale. Tite reparaît une seconde fois sur la scène pendant le séjour de Paul à Éphèse, où l'apôtre le chargea d'une mission à Corinthe, dont il est parlé à plusieurs reprises dans la seconde épître aux Corinthiens (chap. II, 13; VII, 6, 13 s.; VIII, 6, 16, 23; XII, 18; voir l'Introduction à cette épître). Si nous ajoutons encore ce qui est dit d'un voyage de Tite en Dalmatie (2 Tim. IV, 10), nous avons épuisé les renseignements fournis par le Nouveau Testament. Les Actes ne le nomment nulle part, comme c'est d'ailleurs aussi le cas pour beaucoup d'autres personnes de l'entourage de Paul, dont nous trouvons les noms de côté et d'autre dans les épîtres. Celle dont l'adresse porte son nom parle d'un séjour dans l'île de Crète, où il aurait été

chargé d'organiser les églises. Nous aurons à revenir sur ce dernier fait.

L'épître à Tite est, après celle à Philémon, la plus courte de toutes les épîtres pauliniennes qui nous sont parvenues. Elle commence par une formule de salutation un peu emphatique pour une lettre intime et confidentielle. Puis elle rappelle au disciple qu'il a été laissé en Crète pour y constituer des corps d'anciens dans chaque église nouvellement fondée, et énumère les qualités que doivent posséder les personnes auxquelles on confiera des fonctions aussi sérieuses. Il s'agit là avant tout de qualités morales; cependant l'auteur insinue en même temps qu'il importe que les chefs des communautés, pénétrés eux-mêmes des vérités de l'Évangile, sachent enseigner la saine doctrine et réfuter les adversaires. A cette occasion, il signale la présence et l'activité de certaines gens qui, par leurs menées subversives, répandaient l'erreur et mettaient le trouble dans les familles. Il expose ensuite succinctement quelle doit être la nature et la tendance de l'enseignement à faire dans l'Église, tant en général et quant aux principes, que dans l'application aux diverses catégories de personnes auxquelles le directeur spirituel de la communauté peut s'adresser. Par les détails dans lesquels l'auteur entre à cette occasion on voit qu'il réclame avant tout une forte et solide instruction morale, la connaissance des devoirs domestiques et sociaux. Il va sans dire que ces recommandations sont partout basées sur les faits évangéliques de la grâce, de la rédemption, de la perspective offerte aux croyants. Après avoir ajouté un avis au sujet de la conduite à tenir envers ceux qui, par de folles spéculations ou le goût de la controverse, provoquent des discordes dans le sein de l'Église, l'auteur termine par quelques commissions de circonstance.

L'épître à Timothée est beaucoup plus étendue et son contenu plus varié. Comme la substance de celle à Tite s'y retrouve à peu près en entier, et en partie dans les mêmes termes, nous ne signalerons ici que les éléments qui lui sont propres. Nous dirons donc qu'il y a ici bien plus de détails sur l'organisation de l'Église. L'auteur donne des directions pour le choix des diacres et des diaconesses; il règle ce qui concerne les assemblées de prières; il insiste sur ce que les femmes n'y prennent pas la parole; il indique la marche à suivre à l'égard de la distribution des secours aux veuves indigentes, etc. Mais il s'arrête davantage

aux fausses doctrines qui commençaient à se répandre et qui menaçaient d'envahir les communautés, au point de compromettre et l'Évangile lui-même et le salut des âmes. Du reste, toutes ces matières sont traitées sans aucun ordre. Le style est assez décousu et se ressent du manque de suite dans les idées. La polémique est plus incisive et plus passionnée que dans l'autre épître, sans être pour cela plus précise, et les allusions aux circonstances de temps et de lieu, qui pourraient orienter le lecteur à l'égard de l'origine de ce document, manquent presque totalement.

II.

Ce que nous venons de dire sur ces deux écrits pourrait suffire comme introduction, et nous pourrions passer immédiatement à l'explication du texte, s'il n'y avait encore à discuter la question capitale de l'authenticité. Elle nous arrêtera ici plus longtemps que dans les autres occasions où nous avons dû y toucher. Nous commencerons par dire qu'elle n'est pas entièrement nouvelle. On a cru pouvoir établir, par l'histoire documentée même de la littérature apostolique, que ces épîtres, ou bien n'ont pas encore existé dans la première moitié du second siècle, ou qu'elles n'étaient pas à l'abri du soupçon. Cependant cela se réduit au fait que le plus ancien auteur qui ait essayé de faire une collection d'épîtres pauliniennes, Marcion, ne les possédait pas. Or, cela peut avoir été l'effet du hasard, et non pas nécessairement celui d'une exclusion intentionnelle, et rien n'est plus naturel que la difficulté, pour de si petites compositions, d'ailleurs d'une destination toute privée, de se répandre rapidement dans tous les cercles du monde chrétien. Quoi qu'il en soit, ce n'est que depuis le commencement de notre siècle qu'il s'est élevé des doutes très-sérieux à ce sujet, et nous sommes obligé de dire que ces doutes, loin de se laisser écarter par les objections produites en sens opposé, n'ont fait que gagner du terrain, en s'armant d'arguments de plus en plus nombreux et, à ce qu'on pensait, irréfragables. Nous sommes donc dans le cas de les examiner à notre tour, et nous tâcherons de le faire sans parti pris et avec une entière indépendance.

Nous ramènerons à trois points principaux les arguments mis en avant par la critique pour soutenir la solution négative de la question d'authenticité. Car nous pourrons en laisser de côté deux autres, lesquels, comparés à ceux-là, ne peuvent en aucun cas jeter un grand poids dans la balance. Ainsi on a signalé un certain nombre d'expressions ou de locutions qui ne se rencontrent pas dans les autres épîtres de Paul, tandis que dans celles-ci on les trouve employées itérativement. La chose est incontestable, mais le même phénomène se présente dans toutes les épîtres ; il n'y en a pas une seule qui ne renferme des mots qui ne reparaissent pas ailleurs. Quand on songe combien peu de pages nous avons de l'apôtre Paul, sur combien d'années elles se répartissent, combien de sujets différents il y traite et combien il fait preuve de liberté, d'adresse, de génie même, dans le maniement d'une langue très-riche par elle-même, et qu'il s'agissait maintenant de façonner pour le service d'un cercle d'idées toutes nouvelles, on serait en droit de s'étonner s'il y avait là une monotone uniformité, si son vocabulaire était moins riche. Si ce premier argument devait être considéré comme démontrant la diversité des auteurs, il n'y aurait pas deux de toutes ces épîtres qui ne dussent finir par être attribuées à des plumes différentes. Cela est si vrai que, en ce qui concerne les épîtres à Timothée et à Tite, il y a eu des critiques qui ont prétendu y reconnaître celles de trois faussaires, tandis que d'autres, en négligeant les nuances et en ne tenant compte que de ce qui semblait les rapprocher l'une de l'autre, se sont contentés de les attribuer à un seul.

Encore moins aurons-nous besoin d'insister sur ce que, à l'égard de l'enseignement théologique, on ne trouve absolument rien dans ces trois épîtres qui soit en contradiction avec la doctrine bien connue de Paul, ou seulement étranger à celle-ci. Tout au contraire, ses idées fondamentales s'y laissent facilement découvrir, bien que l'auteur ne soit nulle part amené à les exposer théoriquement et dans leur ensemble. En effet, cela aurait été superflu vis-à-vis des personnes auxquelles il s'adresse, et dans un moment où il se préoccupait d'intérêts exclusivement pratiques. Citons cependant quelques exemples qu'on a voulu faire valoir à l'encontre de l'observation que nous venons de faire. Paul se sert très-rarement ailleurs du terme de Sauveur, et alors il l'emploie comme épithète de Christ. Ce terme se rencontre

très-fréquemment dans les quelques pages dont il s'agit ici, et là il désigne indistinctement Christ et Dieu. Est-ce à dire que l'idée d'attribuer le salut à Dieu, comme à son premier auteur, est étrangère à la théologie paulinienne? Le terme technique de la régénération (palingénésie) se lit une fois dans l'épître à Tite, et nulle part ailleurs. Mais la chose n'est-elle pas mentionnée vingt fois dans les autres épîtres et au moyen de toutes sortes de tournures? On a surtout fait remarquer que nos deux écrits paraissent insister sur la nécessité des bonnes œuvres (1 Tim. II, 10; V, 10; VI, 18. Tit. I, 16; II, 7, 14; III, 1, 5, 8, 14), ce qui serait tout juste le contraire de la théorie prêchée aux Romains et aux Galates. Mais on oublie que l'auteur ne fait pas ici de la théorie; il demande qu'on ne mette à la tête des églises que des gens qui prouvent par leur conduite qu'ils sont dignes de cet honneur, et dont l'exemple pourra exercer une salutaire influence sur les autres membres. Et l'on ne fait pas attention à ce que les autres épîtres abondent dans le même sens, partout où l'occasion s'en présente, et qu'elles demandent que la foi porte ses fruits et se manifeste par la charité et les bonnes œuvres (Rom. II, 7; XIII, 3. 1 Cor. XIII, 13. 2 Cor. V, 10; IX, 8. Gal. V, 6. 1 Thess. V, 8, etc.). Cependant nous pouvons nous dispenser de multiplier ces citations. Ce que nous venons d'alléguer, à titre d'exemple, prouve qu'on n'a rien trouvé de bien grave ou de décisif en fait de prétendues différences dogmatiques entre les épîtres généralement reconnues comme authentiques et les deux qui font l'objet de notre examen actuel. Nous nous hâtons de passer à des questions plus importantes.

III.

La première que nous aborderons et que nous discuterons à fond est tirée de l'impossibilité de trouver la place de nos deux épîtres dans le cadre chronologique de la vie, autrement bien connue, de l'apôtre Paul. C'est même cet argument qui autrefois a seul défrayé la critique, du moins celui qui a donné l'éveil aux historiens indépendants de la tradition, et quoique de nos jours on s'appuie de préférence, de ce côté-là, sur des faits moins purement extérieurs, il n'a pas cessé d'être reproduit et de stimuler

la sagacité des chronologistes. On affirme donc que les données historiques contenues dans les épîtres pastorales (et il convient de rappeler qu'on comprend sous ce nom la deuxième à Timothée) sont inconciliables avec celles qu'on peut puiser, soit dans les autres épîtres, soit dans le livre des Actes. Comme nous avons déjà essayé de donner une solution plausible aux doutes relatifs à l'une de ces trois pièces, nous nous bornerons ici aux deux autres.

Les défenseurs de l'authenticité, à bout d'hypothèses et de combinaisons plus ou moins hasardées, se sont finalement retranchés derrière celle qui suppose que Paul n'a pas péri à l'époque à laquelle on fixe d'ordinaire sa mort, qu'il a été libéré après deux années de captivité, qu'il a repris le cours de ses missions, et que c'est dans ce nouveau stade que se placent et les faits mentionnés dans ces épîtres suspectes à tort, et la rédaction de ces documents eux-mêmes. Ce ne serait que quelques années plus tard que l'apôtre aurait été incarcéré une seconde fois et enfin mis à mort. Nous avons déjà parlé en passant de cette hypothèse d'une double captivité romaine, dans notre Introduction à la deuxième épître à Timothée, C'est ici le moment d'examiner sur quoi elle peut se fonder[1].

Nous soutenons que l'hypothèse d'une double captivité de Paul à Rome, suggérée au dix-septième siècle à quelques savants par certains passages des écrits des Pères, n'est plus aujourd'hui, pour la plupart, si ce n'est pour la totalité de ses défenseurs, que le corollaire de leur foi en l'authenticité des épîtres en question. Ils l'abandonneraient volontiers, s'ils croyaient pouvoir établir celle-ci sans y avoir recours. Car de fait, en y ayant recours, on tourne dans un cercle vicieux. Il sera donc juste de dire que, si la non-authenticité devait être prouvée par des raisons tout à fait indépendantes de la question chronologique, l'hypothèse de la seconde captivité tomberait également d'elle-même. Nous aurons donc pour le moment une double tâche : 1° celle de voir s'il y a, en dehors de nos deux textes, des témoignages à produire en faveur du fait supposé ; 2° celle d'examiner les textes eux-mêmes pour constater ce qu'ils disent sur la situation de l'auteur à l'époque de leur rédaction.

[1] Nous avons traité cette question plus au long dans la *Revue de théologie,* 1851, Tome II, p. 150 suiv.

On a cru découvrir la plus ancienne trace de la libération de Paul dans l'épître aux Romains (XV, 24), où l'apôtre manifeste l'intention de faire un voyage en Espagne. Autrefois, sans doute, d'après une certaine théorie de l'inspiration, on pouvait dire qu'il a dû y aller effectivement, parce que sans cela il n'en aurait pas parlé d'avance, un apôtre connaissant l'avenir. Or, ce voyage d'Espagne n'ayant pas été fait avant l'arrestation de Paul, il a dû se faire après qu'il eut été relâché. On ne discute plus aujourd'hui de pareils raisonnements. Les apôtres, comme les autres mortels, peuvent former des projets sans arriver à les exécuter, soit que des obstacles extérieurs les en empêchent, soit qu'ils changent d'avis (Actes XVI, 6 suiv. ; XIX, 21 ; XX, 3. Rom. I, 10 suiv. ; XV, 22. 1 Thess. II, 18, etc.). Nous pourrions encore faire remarquer que Paul, en prenant congé des anciens d'Éphèse (Act. XX, 25, 38), leur dit qu'il ne les verra plus. Mais dans l'hypothèse de la seconde captivité, il y serait revenu et aurait ainsi donné un démenti à sa parole. Voilà à quoi aboutissent de pareils arguments.

La conclusion du livre des Actes a dû servir, à son tour, à rendre plausible le fait d'une mise en liberté. Si Paul avait péri à Rome, dit-on, au bout de sa première et seule captivité, Luc n'aurait pas manqué de le dire. Mais s'il a été relâché, pourquoi Luc n'en dit-il rien ? Les deux événements méritaient également d'être relatés. L'histoire de Paul ne se terminait pas là, dit-on encore ; sans doute ! mais c'est tout ce que nous y voyons. Il est impossible de dire ce que les pages suivantes auraient contenu, si elles avaient été écrites. La manière dont le livre des Actes se termine est pour nous une énigme (voir notre Introduction à cet ouvrage), mais ce serait une singulière prétention que de vouloir corriger ce défaut, aussi gênant que surprenant, par une addition arbitraire.

Il demeure donc établi que le Nouveau Testament ne contient rien qui puisse être invoqué à l'appui de l'hypothèse dont nous parlons. Qui sait si la manière abrupte dont se termine la biographie authentique de l'apôtre, n'a pas été pour beaucoup dans la formation de la tradition apocryphe. La fable s'est toujours de préférence attachée aux parties de l'histoire sainte, où la curiosité juste ou maladive du public découvrait des lacunes dans les récits canoniques.

A la fin du premier siècle, nous rencontrons un texte qui a

souvent exercé, ou plutôt fourvoyé la sagacité des savants. L'épître aux Corinthiens, attribuée communément à Clément de Rome, met sous les yeux de ses lecteurs les illustres exemples des apôtres (chap. 5). «Pierre, est-il dit, a dû soutenir plus d'un combat en rendant témoignage à la vérité, pour arriver enfin à la gloire qui lui était due. Paul, maintes fois emprisonné, fustigé, lapidé, en devint le héraut en Orient et en Occident, et mourut après qu'il eut enseigné le monde entier, et que, arrivé au terme de l'Occident, il eut rendu témoignage devant les autorités.» De ce fameux passage on prétend tirer les deux faits suivants : Paul doit avoir été en Espagne, *le terme de l'Occident*, sous la plume d'un auteur écrivant à Rome, ne pouvant être que ce pays ; et il souffrit le martyre pendant l'administration des deux régents que Néron avait laissés dans la capitale lors de son dernier voyage en Grèce, en l'an 67, c'est-à-dire trois années au moins après l'époque de la grande persécution, dans laquelle nous admettons que l'apôtre périt aussi.

Nous aurions mauvaise grâce à contester la valeur du témoignage d'un auteur qui pouvait avoir connu Paul personnellement, et qui était, en tout cas, très-bien placé pour avoir des renseignements sur ses dernières années. Mais nous soutenons que son texte ne dit pas un mot de ce qu'on y a vu. Il n'y est question ni de l'Espagne, ni des deux régents, ni même de martyre. C'est la phrase d'un rhéteur qui veut exalter la gloire des deux apôtres. A cet effet, il compare la carrière de Paul à celle du soleil : il a commencé son œuvre en Orient, il l'a terminée en Occident, après avoir évangélisé le monde entier. Cette dernière expression nous donne la mesure du reste, à moins qu'on ne veuille en inférer que l'apôtre a aussi été en Gaule, en Bretagne, en Germanie, en Afrique, pays dont l'existence n'était pas ignorée du Romain le moins lettré. Le terme de l'Occident, pour Paul, c'était le terme de *son* monde. Ce monde, éclairé par la lumière de Paul (Act. XIII, 47), était bien assez vaste pour exciter l'admiration de son panégyriste et pour justifier une hyperbole, et celui-ci a assez d'esprit pour profiter de la circonstance tout accidentelle que le terme de la carrière de l'apôtre est aussi le point le plus occidental auquel il ait touché dans ses voyages. Notez bien que, d'après les règles de la syntaxe, l'auteur met formellement ce qu'on veut bien appeler le martyre de Paul dans ce terme de l'Occident. Il serait donc mort en Espagne, contrairement à la tradition una-

nime de l'antiquité. Mais il n'est pas question de martyre dans le texte de Clément. Il dit simplement : il rendit témoignage, il fit sa profession de foi ; et ce n'est que longtemps après que l'usage consacra, pour ce mot grec qui signifie un témoignage, le sens qu'il a gardé dans le langage ecclésiastique. Enfin, les autorités dont parle le texte sont précisément celles dont il est question 2 Tim. IV, 17, et nous n'avons pas besoin de les chercher ailleurs. Le passage de Clément, à force de couleur rhétorique, ne peut donc servir en aucune façon à établir n'importe quel détail d'histoire ; il ne dit pas même que Pierre ait été à Rome !

Dès le second siècle, la tradition ecclésiastique, relative aux faits et gestes des apôtres, devient tellement confuse et surchargée de détails apocryphes, qu'il est impossible de l'invoquer pour combler les nombreuses lacunes de l'histoire authentique. Chaque génération renchérissait à cet égard sur celle qui l'avait précédée, et plus on s'éloignait des temps apostoliques, plus on savait de choses qui les concernaient. Quelques exemples suffiront pour le prouver. Vers 170, l'évêque Denys de Corinthe écrit aux Romains, que Pierre et Paul ont enseigné ensemble dans son église, après l'avoir fondée, et se sont rendus ensuite ensemble en Italie, où ils souffrirent le martyre en même temps. Nous nous garderons bien de prendre ce voyage de Paul en Italie, en compagnie de Pierre, pour une preuve de l'issue favorable qu'aurait eue sa captivité romaine ; car un évêque qui connaît assez peu l'histoire de sa propre communauté, pour en attribuer la fondation à Pierre, ne mérite aucune créance pour ses assertions, quelles qu'elles soient ; il se fait l'organe d'une fable. Or, nous connaissons fort bien l'origine de celle-ci. L'antagonisme qui avait autrefois séparé les partis religieux dans l'Église naissante, et leur avait fait prendre pour drapeaux les noms vénérés des apôtres (1 Cor. I, 12. Gal. II, 6 s. Act. XXI, 21, etc.), avait enfin cédé au besoin d'unité et de fusion. On affectait de rapprocher les deux chefs principaux, non seulement quant à la doctrine, ce qui ne coûtait plus trop d'efforts à cette époque, mais encore quant à leurs travaux, ce qui ne pouvait se faire qu'aux dépens de la vérité. Ils voyagent ensemble, ils prêchent ensemble, ils meurent ensemble. La tradition se fait mythe. L'intérêt hiérarchique et la vanité locale achèvent de la consacrer dans cette nouvelle forme. Les auteurs, dès la fin du deuxième siècle, ne la connaissent plus autrement. Ainsi Irénée rapporte que Pierre et Paul ont fondé

ensemble l'église de Rome. Tertullien assure que ces deux apôtres y ont scellé de leur sang leur foi évangélique. Il sait même que Pierre a subi le martyre sur la croix et que Paul a été décapité. Caïus indique déjà les monuments des deux apôtres. Origène ajoute un nouveau détail, c'est que Pierre, par modestie, se fit crucifier la tête en bas [1].

Nous devons mentionner plus spécialement la nomenclature des livres saints, écrite probablement vers l'an 170, et qui est connue sous le nom du canon de Muratori, ce savant italien l'ayant découverte daus un manuscrit de Milan [2]. On y lit, entre autres choses plus ou moins singulières, cette phrase non terminée : «Luc a écrit les Actes de tous les apôtres dans un livre unique, en y comprenant tout ce qui s'était passé en sa présence, de même qu'il parle ailleurs de la passion de Pierre. Mais quant au voyage de Paul, de Rome en Espagne....» Nons ne savons ce que cet auteur veut dire au sujet de la passion de Pierre ; mais il nous importe de constater que le *mais* qui commence la phrase tronquée, atteste que le livre des Actes ne fait pas mention du voyage d'Espagne. Cela devait-il signaler une lacune dans cet ouvrage, ou prouver l'erreur de la tradition ? Toujours est-il qu'à cette époque on parlait d'un voyage de Paul en Espagne. Soit, mais où prenait-on ce fait ? Nous répondrons sans hésiter : dans le passage Rom. XV, 24, tout comme l'exil de Patmos a été pris dans Apoc. I, 9, la fondation de l'église de Corinthe par Pierre dans 1 Cor. I, 12, le nom de la mère de la vierge Marie dans Luc II, 36, le nombre des Mages dans Matth. II, 11, etc. L'exégèse des Pères était de force à satisfaire toutes les exigences de la curiosité comme de la théologie.

Dans les témoignages que nous venons d'alléguer il n'y a encore aucune mention directe d'une seconde captivité de Paul à Rome. Celle-ci n'y a été trouvée par les modernes que par voie d'induction. Le premier qui en parle explicitement, c'est Eusèbe, au quatrième siècle (Hist. eccl., II, 22, 25). C'est une opinion, un dire, assure-t-il, que l'apôtre s'est fait absoudre à cette époque et qu'il n'a péri que plus tard après de nouveaux travaux évangéliques. Contrairement à sa constante habitude, il ne cite aucune

[1] Voyez pour toutes ces citations : Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25; III, 1. Irén. III, 1. Tert. adv. Marc., IV, 5. Præscr. 36.

[2] Histoire du Canon, 2e éd., p. 100 suiv.

autorité à l'appui de ce fait. Mais il se fonde sur une explication des plus singulières qu'on puisse faire d'un texte biblique. Il découvre dans 2 Tim. IV, 16 suiv., que Paul lui-même distingue deux captivités, quand il dit avoir été sauvé une première fois de la gueule du lion, mais n'avoir plus désormais que la perspective du royaume céleste. Du reste, toute cette combinaison d'Eusèbe est intimement liée à une erreur chronologique des plus évidentes. Il fait arriver Paul à Rome dans les premières années de Néron et fixe son martyre à l'an 67, tout en affirmant qu'il mourut dans la grande persécution. Il est donc impossible de se prévaloir de son témoignage, pour établir que Paul n'était pas à Rome lors du grand incendie et du carnage qui en fut la conséquence.

Citons encore Cyrille de Jérusalem, qui distingue le voyage réel de Rome, du voyage *projeté* d'Espagne, et qui fixe à Rome le terme des courses de l'apôtre. Chrysostome, à la vérité, parle du voyage d'Espagne, en ajoutant ces paroles dignes d'être relevées ici : «Nous ne savons pas si de là il revint en Orient !» Mais toute l'hypothèse de la seconde captivité repose sur des arguments qui ont pour prémisse le prétendu fait de la présence de Paul en Orient après l'an 64. Cependant il est superflu de poursuivre cette énumération de témoins. Nous croyons avoir surabondamment prouvé qu'il n'y a pas à faire de fond sur des écrivains qui n'avaient aucun moyen de vérifier les assertions que la tradition vulgaire non contrôlée leur fournissait. Nous nous bornerons à dire encore que plus d'un auteur postérieur, sans se tenir tout à fait sur ses gardes relativement à ces récits suspects, affirme que Paul périt en 64, et ignore la seconde captivité. Ainsi, ni l'exégèse, ni les témoignages des Pères ne nous obligent de regarder l'hypothèse en question autrement que comme un expédient de la critique, pour maintenir l'authenticité des deux épîtres pastorales, et la combinaison la plus probable sera toujours de dire que le procureur Festus étant entré en fonctions au plus tôt dans le courant de l'année 61, Paul a dû être expédié à Rome vers l'arrière-saison de la même année ; il y sera donc arrivé au printemps suivant, et les deux années dont parlent les Actes nous conduisent si près de la catastrophe de l'an 64, que ce serait chose inconcevable que Paul ait pu échapper à cette affreuse boucherie dont il fut sans doute la plus illustre victime.

Mais si nous devons écarter l'hypothèse d'une seconde capti-

vité, et par conséquent la possibilité de loger ces épîtres dans une période postérieure au séjour connu de Paul à Rome, est-ce donc chose absolument impossible de leur trouver une place dans la période antérieure? Nous pourrions citer un grand nombre de savants qui n'en ont point désespéré; seulement la variété même de leurs combinaisons chronologiques fait ressortir les difficultés du problème et enlève d'avance aux solutions proposées une grande partie de la valeur que leurs auteurs leur attribuaient. A vrai dire, il n'y en a aucune qui ait réussi à conquérir les suffrages d'une critique non prévenue; autrement on n'en serait pas toujours revenu à celle que nous venons de discuter. Il n'y a donc pas lieu de nous y arrêter ici. Nous en avons cru trouver une autrefois nous-même, qui n'a pas non plus eu la chance de clore le débat. Si nous nous permettons de la reproduire en deux mots, c'est uniquement pour montrer que le rejet des autres ne provient pas, de notre part, du parti pris de combattre l'authenticité de ces documents.

L'épître à Tite suppose les faits suivants non mentionnés par Luc : Paul vient de passer par l'île de Crète, il y a jeté les fondements de plusieurs églises, il y a laissé Tite pour les organiser. Il lui écrit maintenant par une occasion qui se présente; c'est Apollonius qui portera la lettre, en passant par l'île, pour se rendre de l'endroit où il avait laissé l'apôtre à celui de sa propre destination. Paul compte être à Nicopolis pendant l'hiver, et invite son disciple à l'y rejoindre. Il s'agit donc : 1° de déterminer la date de son voyage en Crète; 2° de découvrir l'endroit où il a écrit la lettre; 3° de retrouver la direction de ses courses ultérieures.

Nous avons démontré dans notre Introduction aux épîtres adressées aux chrétiens de Corinthe, que Paul, au moment où il les écrivait, avait déjà deux fois visité cette ville. Les Actes ne font mention que d'un seul voyage antérieur. Nous avons prouvé également que le second doit se placer dans la période du séjour d'Éphèse, lequel aurait ainsi été interrompu par une absence plus ou moins longue. Ce sont là des faits acquis à l'histoire, et qui, entre bien d'autres, nous révèlent une lacune dans le récit des Actes. C'est à ces faits que se rattachait notre hypothèse. Paul est allé d'Éphèse à Corinthe. Quel chemin a-t-il pris? Pour étendre le cercle de son activité, il choisit cette fois, en passant d'Asie en Europe, une autre route que celle qu'il avait suivie la

première fois. Il touche à l'île de Crète, mais sans s'y arrêter longtemps. Il y laisse Tite pour continuer l'œuvre commencée. Arrivé à Corinthe, il y fait la connaissance d'Apollonius. Celui-ci, converti au christianisme à Éphèse avant que Paul s'y fût établi (Actes XVIII, 24 suiv.), était venu à Corinthe, où il devint un prédicateur fort goûté (1 Cor. I, 12; III, 4 suiv.). Plus tard il quitta cette ville pour retourner à Éphèse, où il se trouvait encore quand Paul écrivit la première aux Corinthiens (XVI, 12). Le voyage d'Apollonius, dont parle l'épître à Tite (III, 13), sera précisément celui qu'il aura fait pour se rendre de Corinthe en Asie. Paul le recommande à son ami, et charge celui-ci de l'aider à continuer son voyage par quelque nouvelle occasion. Outre Tite, deux autres disciples avaient suivi Paul; c'étaient Tychicus et Artémidore (Tite III, 12). Le premier était Éphésien, ou des environs d'Ephèse (Actes XX, 4; comp. XXI, 29), le second, à en juger par son nom, probablement aussi. La présence, auprès de Paul, de deux Éphésiens, sans être par elle-même d'un poids décisif dans la balance des probabilités, est pourtant une coïncidence de plus en faveur de la supposition que Paul, en écrivant à Tite, venait d'Éphèse. Mais ces deux disciples ne devaient pas continuer le voyage avec l'apôtre. Celui-ci voulait les renvoyer également par la route de Crète (Tite, l. c.), en suivant lui-même une route différente. Il dit qu'il passera l'hiver à Nicopolis. Il y avait plusieurs villes de ce nom dans les pays de langue grecque. On en connaît dans l'Asie mineure, en Macédoine, en Épire. Au point où en est arrivée notre critique, ce n'est pas en Asie que nous chercherons le lieu du rendez-vous. La Macédoine irait parfaitement. Paul, venu d'Éphèse à Corinthe par la route maritime méridionale, repassera de Corinthe à Éphèse par le nord et par terre, et visitera les églises de Thessalonique, de Philippes, de Troade. Mais on peut faire une autre supposition encore: il écrit aux Romains (XV, 19) qu'il a prêché l'Évangile depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie. Il a donc été en Illyrie, c'est-à-dire dans l'ancienne Épire, avant sa captivité romaine. Luc ne dit rien de ce voyage d'Illyrie: nouvelle lacune, qu'on ne mettra pas plus que la première au compte de l'hypothèse de la double captivité. Pour aller de Corinthe en Macédoine, Paul aura donc fait le détour de l'Illyrie. Nicopolis sera la ville de ce nom en Épire.

Il nous a semblé qu'au moyen de la combinaison que nous

venons de développer, l'épître à Tite pouvait se loger très-convenablement dans la période dûment documentée de la vie de Paul, et que, pour autant qu'il ne s'agit que de chronologie, son authenticité était à l'abri de toute objection trop compromettante. Nous avouerons maintenant que, pour ce qui concerne l'épître à Timothée, qui ne saurait être séparée de celle à Tite, le complément de notre hypothèse est loin de présenter le même degré de probabilité, ou plutôt que les arguments à produire à son égard sont on ne peut plus précaires. Nous proposions de dire que, si Apollonius a porté une lettre d'instructions pastorales au délégué laissé en Crète, Tychicus et Artémidore, rentrant dans leurs foyers, en auront porté une au délégué laissé à Éphése. Ce serait celle que nous appelons la première à Timothée. Cette épître ne contient qu'une seule indication historique. L'auteur y dit (chap. I, 3) qu'il est parti d'Éphèse pour aller en Macédoine, en laissant Timothée à sa place. Or, un pareil voyage est non seulement inconnu aux Actes, il n'est pas possible de le rétablir par n'importe quelle hypothèse. En désespoir de cause, nous avions songé au voyage décrit ci-dessus tout au long. Paul, disions-nous, en écrivant à Timothée, est déjà en route pour la Macédoine, peut-être sur le point de quitter Corinthe, peut-être déjà arrivé à Nicopolis. Pour le moment, son voyage, quoique dirigé d'abord en sens opposé, se présente à son esprit comme un voyage en Macédoine, puisque c'était là le but qui restait à atteindre. En Macédoine il devait trouver de la besogne ; son séjour pouvait s'y prolonger, son retour se différer. Préoccupé des soins que réclamait une église difficile à gouverner (1 Tim. I, 20 ; IV, 1 suiv. ; V, 15), et de la jeunesse et de l'inexpérience de son remplaçant (chap. IV, 12), il écrit à celui-ci pour l'acquit de sa conscience et afin de retrouver la tranquillité d'esprit dont il avait besoin pour ce qui restait à accomplir avant son retour.

On conviendra peut-être que tout cela présente quelque apparence de vérité psychologique ; autre chose est d'examiner froidement si cela s'accorde bien avec ces simples paroles que nous lisons en tête de l'épître : « Je t'ai prié de rester à Éphèse pendant que j'irais en Macédoine », et qui sont censées se rapporter à un dernier entretien du disciple avec le maître, qui aurait eu lieu au moment où celui-ci allait mettre le pied dans le navire qui devait le conduire en Crète. Nous n'osons croire que cela soit de nature à faire taire les doutes, et nous sommes dans le cas de dire que

la question chronologique en laisse subsister de bien sérieux, au moins à l'égard de l'une des deux épîtres. Voyons si les deux autres catégories d'arguments apportent quelque nouvelle lumière au débat.

IV.

De nos jours on a très-bien compris que, pour établir l'inauthenticité d'un ancien document, comme le sont nos épîtres pastorales, il ne suffit pas d'être arrêté par quelque difficulté extérieure, telle que celle que nous venons de discuter, mais qu'il faut aussi pouvoir reconnaître le but de l'auteur qui, pour faire accepter son œuvre, s'est paré d'un nom d'emprunt. L'attention de la critique s'est donc portée de préférence sur les éléments polémiques de ces épîtres, et l'on a cru y découvrir l'intention de combattre le gnosticisme du second siècle et plus particulièrement le système de Marcion. Si cette assertion pouvait se démontrer d'une manière irréfragable, la question d'authenticité serait résolue d'emblée. Car personne aujourd'hui, pour neutraliser la force de cet argument, ne dira que Paul, en sa qualité d'apôtre inspiré, pouvait facilement prédire ce qui se passerait un siècle après sa mort, et trouver nécessaire de prémunir ses contemporains Timothée et Tite contre des erreurs, qu'eux-mêmes ne devaient plus voir apparaître à l'horizon religieux. Voyons donc jusqu'à quel point les textes peuvent servir de base à cet argument.

Un premier fait qui nous frappe ici, c'est qu'avec ces textes on n'arrive pas du tout à se former une idée nette de la doctrine qui doit avoir été directement combattue par l'auteur des épîtres pastorales. Pourtant les divers systèmes gnostiques nous sont aujourd'hui si familiers, que nous devrions immédiatement reconnaître les traits distinctifs de l'un ou de l'autre d'entre eux, si réellement c'était à eux que nous aurions affaire ici. Mais loin de nous trouver en face d'une théorie clairement formulée, ou seulement de quelque principe fondamental et générateur propre à cette philosophie, et dont la réfutation, par conséquent, serait également précise et lucide, nous pouvons recueillir, dans le petit nombre de pages que comprennent ces deux pièces, des

éléments si variés et si divergents, qu'il nous est impossible de les faire servir à la construction d'un système déterminé. A côté de tendances évidemment judaïsantes, il est question de thèses directement contraires à la loi mosaïque, et le portrait qui est fait des adversaires, au point de vue moral, n'offre pas partout les mêmes couleurs. Il faudrait admettre que l'écrivain, qui a entrepris de combattre le gnosticisme dans ces deux épîtres, n'y a rien compris lui-même, qu'il n'a pas réussi à en saisir, soit l'essence, soit le développement dialectique. Sans doute, pour désigner l'enseignement qu'il rejette, il se sert du terme de *Gnosis*, en ajoutant que c'est à tort qu'il se pare de ce nom (1 Tim. VI, 20). Mais on se souvient que Paul aime à préconiser ce qu'il appelle ainsi, c'est-à-dire l'intelligence approfondie de la vérité, et qu'il se vante de la posséder (Rom. XI, 33; XV, 14. 1 Cor. I, 5. 2 Cor. XI, 6, etc.). Il la distingue soigneusement d'une autre, qui ne serait pas la bonne (1 Cor. VIII, 1). Ce qui est dit ici de la source de cette fausse *gnose* (1 Tim. IV, 2) et de son but (1 Tim. VI, 5. Tite I, 11), prouve surabondamment que nous n'avons pas besoin de la chercher dans les régions de la spéculation métaphysique. L'emploi seul du mot ne nous forcera donc en aucune façon de descendre jusqu'à l'époque où il a servi à désigner des théories philosophiques, avec lesquelles les docteurs de l'Église se sont vus dans la nécessité d'engager une lutte régulière et scientifique. Tout aussi peu nous pouvons reconnaître au vocable grec, par lequel l'auteur caractérise ceux qui fomentent des divisions dans la communauté (Tite III, 10), le sens qu'il a eu bien plus tard (un hérétique). Ni l'étymologie, ni l'usage ne justifient cette interprétation. Le contexte fait voir clairement qu'il s'agit de querelles et de désordres, et des passages comme 1 Cor. XI, 19. Gal. V, 20, écarteront jusqu'au moindre doute à cet égard pour quiconque voudra consulter l'original. Il ne nous semble donc pas que nos textes fassent ressortir la différence entre ce qui a été appelé plus tard une hérésie et l'orthodoxie.

Nous irons plus loin et nous ferons remarquer que l'antithèse, dans ces épîtres, porte beaucoup plus sur les tendances morales que sur l'élément dogmatique, chez les personnes que l'auteur paraît avoir eues en vue, et ce n'est pas la spéculation, ce sont les mauvais penchants qu'il signale comme la cause de l'affaiblissement ou de la perte même de la vraie foi (1 Tim. I, 19; IV,

1 ss. ; VI, 10. Tite I, 12 ss.) C'est le vice sous toutes ses formes, et les plus hideuses, qui est opposé à la saine doctrine (1 Tim. I, 10) ; c'est une conduite exemplaire qui est recommandée comme le critère de l'enseignement évangélique, et comme le meilleur moyen de le faire accepter (Tite II, 7 ss.). Aussi bien ne voyons-nous pas que le dogme chrétien soit accentué de préférence, ce qui aurait été indispensable s'il avait été mis en question ou directement attaqué. Au contraire, dans la longue énumération des qualités que doivent avoir les personnes chargées de la direction des églises (1 Tim. III. Tite I), il n'est guère parlé que des mœurs, de tempérance, de modération, de justice, de chasteté, de modestie, de désintéressement, d'honnêteté. Croit-on qu'un auteur écrivant vers le milieu du second siècle se serait imaginé avoir satisfait aux exigences de la polémique contre le gnosticisme, en lui opposant des évêques irréprochables, mais dont le savoir théologique n'aurait pas dépassé celui du commun des fidèles ? Ou bien l'histoire, écrite pourtant par des adversaires, nous représente-t-elle Marcion et ses adhérents comme des gens dépravés, en face desquels il aurait fallu sauvegarder avant tout les principes de la morale la plus élémentaire ? Et pour autant qu'il s'agit réellement de doctrines dans cette polémique, celle-ci exprime plutôt un sentiment de dédain et de mépris (1 Tim. I, 4, 6. Tite I, 10 ; III, 9, etc.), qu'un besoin de faire prévaloir la vérité théorique, qui n'est exposée nulle part, sur l'erreur qui tiendrait à la dénaturer. Est-ce que les controversistes du second siècle ont cru en venir à bout à si bon marché avec les erreurs qui troublaient et leurs églises et leur propre repos ?

Mais la polémique des épîtres pastorales est surtout dirigée contre des tendances que nous serons autorisé à appeler judaïsantes (Tite I, 10, 14; III, 9. 1 Tim. I, 7 suiv., etc.). Les adversaires prétendaient être des docteurs de la loi. Est-ce que c'est ainsi qu'un contemporain de Marcion pouvait parler de l'enseignement de ce philosophe qui rejetait purement et simplement le code sacré des Juifs, comme n'étant pas émané du vrai Dieu, comme étant absolument contraire à l'Évangile ? Si l'auteur est amené à dire : «Nous savons bien que la loi est bonne, si on l'applique d'une manière légitime», certes, ce n'est pas le langage d'un théologien qui aurait eu à défendre l'autorité de la loi contre des détracteurs hérétiques, mais c'est une concession faite à des gens qui exagéraient sa valeur aux dépens de celle de

l'évangile de la liberté (Rom. VII, 12, 14). Car l'auteur insiste sur l'insuffisance des œuvres et sur la nécessité de la grâce (Tite III, 5), et il dit expressément que la loi n'est pas faite pour le juste, mais pour ceux qui la rejettent (1 Tim. I, 9).

Nous ne nous arrêterons pas à la circonstance que l'apparition des faux docteurs semble être réservée à un avenir plus ou moins éloigné, en ce qu'elle est mise en rapport avec des prédictions relatives aux derniers temps (1 Tim. IV, 1). On veut y voir la preuve que l'auteur, tout en visant la situation contemporaine, affecte de prendre position en plein siècle apostolique, au point de vue duquel, sans doute, cette situation ne devait se réaliser que plus tard. Cette argumentation ne nous paraît pas être bien solide. Tous les apôtres parlent des derniers temps en peignant l'état des choses qu'ils ont sous les yeux. L'Apocalypse, dont l'époque est élevée aujourd'hui au-dessus de toute controverse sérieuse, suffit à elle seule pour établir ce fait. On ne s'étonnera pas davantage qu'un champion de l'Évangile, usé par la lutte incessante de l'apostolat, et songeant à la proximité possible de sa propre fin, ait été disposé à voir son horizon se charger de nuages, et travaillé par de tristes appréhensions pour l'avenir (Actes XX, 30. 2 Tim. III, 1 ss.; IV, 3).

Dans tout ce que nous venons de relever, il n'y a donc rien, ce nous semble, qui doive nous obliger de chercher les personnes ou les tendances combattues dans nos épîtres à une grande distance de l'époque apostolique proprement dite, et nommément dans celle qui a vu se former les divers systèmes gnostiques. Il y a cependant à considérer quelques autres éléments encore, lesquels, sans nous faire descendre aussi bas dans l'histoire de l'évolution de la pensée religieuse, pourraient sembler appartenir à une autre génération et à une autre plume, qu'à celle dont ils portent la marque officielle.

Parmi les reproches adressés aux faux docteurs, il y a celui qui est relatif aux prescriptions ascétiques du judaïsme, par exemple, au choix des mets. Des prescriptions de ce genre n'ont rien d'étrange par elles-mêmes. Elles sont consignées dans la loi, exagérées par l'usage, et maintes fois discutées par Jésus et l'apôtre Paul. Mais elles se trouvent ici étroitement liées à une défense formelle du mariage (1 Tim. IV, 3), chose absolument inconnue au judaïsme orthodoxe, et que nous ne saurions nous expliquer qu'en la ramenant à une conception foncièrement

dualiste, qui aboutissait au rejet de la matière, et qui dès le premier siècle a aussi produit la thèse que le Christ n'a pas eu de vrai corps matériel (le docétisme). Nous savons bien que, dans le sein même du judaïsme, il y a eu une secte qui s'imposait le célibat (les Esséniens), mais nous ne sachions pas que du temps des apôtres cette secte ait eu le moindre rapport avec l'Église. Si c'est de ce côté-là que venait la défense du mariage, ce ne peut avoir été qu'à une époque plus récente. Or, il faut se rappeler que Paul n'était pas du tout l'adversaire du célibat. Il le recommande même très-chaudement, et tout en réservant la liberté d'un chacun, il déclare que pour son compte il le préfère, et il exprime le désir que tout le monde suive son exemple (1 Cor. VII, 7). Il engage les pères de famille à ne marier leurs filles que dans le cas qu'ils auraient à craindre quelque danger pour leur honneur, et à *persister* dans le refus, si cela n'était pas le cas (*ibid.*, v. 36 ss.). Quant aux veuves, il leur *permet* de se remarier; cependant il ajoute (v. 40) qu'il les estime plus dignes et plus heureuses si elles ne le font pas. Maintenant, que lisons-nous ici? La recommandation formelle que les veuves doivent se remarier, tant qu'elles sont d'âge à le faire (1 Tim. V, 14); la déclaration que la maternité est chose désirable, et même un moyen de salut (chap. II, 15). En général, il y a à dire que, tandis que l'apôtre Paul, tout en assignant à la femme une autre place qu'à l'homme dans la société, efface toute différence entre les sexes, au point de vue religieux (Gal. III, 28), et va jusqu'à trouver, dans l'union conjugale, l'image de l'union entre Christ et l'Église (Éph. V, 25 suiv.), ici l'inégalité des deux sexes est représentée comme primordiale (1 Tim. II, 13 ss.) et le portrait de la femme n'est rien moins que flatté. A voir comment l'auteur s'exprime sur le compte de l'autre sexe (chap. V, 11 suiv.), on doit croire qu'il a fait à cet égard des expériences bien tristes, et cela dans cette même communauté d'Éphèse (et si peu de temps après sa fondation!) à laquelle il aurait adressé la lettre que nous avons citée tout à l'heure comme attestant des vues toutes différentes.

A plusieurs reprises il est question de généalogies et de mythes ou fables, qu'auraient étudiées ou débitées les gens dont l'écrivain déplore la funeste influence sur les esprits (Tit. I, 14; III, 9. 1 Tim. I, 4; IV, 7). Qu'est-ce que ces fables ou ces généalogies? On s'est hâté d'y voir les éons de certains systèmes gnostiques,

ces êtres intermédiaires au moyen desquels la philosophie dualiste prétendait combler l'abîme entre l'être infini et le monde matériel. Si cette explication était juste, nous serions positivement en plein second siècle. Mais nous ne saurions admettre qu'un auteur de cette époque se fût contenté de qualifier dédaigneusement une pareille conception de discussion oiseuse, de sotte question, de fable judaïque, de conte de vieille femme, sans proclamer bien hautement le principe du monothéisme le plus absolu qui est à la base de la religion biblique, d'un bout à l'autre du code sacré. Encore ne faut-il pas perdre de vue que ces mêmes contes sont partout mis dans un rapport intime avec ce qui est appelé des disputes relatives à la loi, ou encore un exercice corporel, c'est-à-dire un ascétisme malsain. Tout cela nous fait présumer qu'il s'agit de ces spéculations relatives aux anges, dont les premières traces se trouvent dans la littérature juive des deux derniers siècles avant l'ère chrétienne, et qui plus tard ne sont pas restées étrangères aux croyances populaires dans le sein de l'Église. Elles paraissent avoir été cultivées surtout chez les Esséniens ; elles ont conduit tantôt à des initiations mystérieuses, tantôt aussi elles sont devenues un moyen d'exploiter la crédulité du public, dans un siècle où la superstition, et le goût de prétendues sciences occultes, prenait de plus en plus la place de la foi religieuse. Il y est déjà fait allusion dans l'épître aux Colossiens (II, 18, et dans 2 Tim. III, 8) ; ici cependant il semble que cette tendance a pris des formes plus caractéristiques, et qu'elle s'est élevée à la hauteur d'une théorie. La même observation s'imposera au lecteur qui voudra lire, l'une à la suite de l'autre, l'épître à Timothée et celle aux Éphésiens, quel que soit d'ailleurs le jugement critique qu'il porte sur cette dernière. Elles ne sauraient dater toutes les deux de la même époque, ni avoir en vue un état de choses identique.

Si les deux points dont il vient d'être parlé peuvent faire pencher la balance en faveur de l'opinion qui assigne aux épîtres pastorales une origine différente de celle que réclame leur titre et la tradition, en revanche il y en a un autre que nous ne croyons pas devoir ranger sur la même ligne, bien qu'il ait souvent été allégué à cet effet. C'est un passage de la seconde à Timothée (II, 18), où il est fait mention de deux individus qui auraient dit que la résurrection a déjà eu lieu et qui auraient ainsi renversé la foi de plusieurs. Ce fait peut parfaitement s'être produit dans

le sein même de la première génération de chrétiens d'origine grecque. On n'a qu'à se rappeler combien la croyance à la résurrection de la chair, si profondément enracinée dans l'esprit des Juifs, au point que la modification que Paul y a voulu apporter n'a pas réussi à prévaloir, rencontrait d'opposition chez les païens (comp. 1 Cor. XV) et était accueillie par un sourire moqueur dans un milieu dont les besoins religieux, si tant est qu'il en eût, étaient pleinement satisfaits par l'idée du Tartare et des Champs élysées (comp. Actes XVII, 32). Y a-t-il de quoi s'étonner si des chrétiens, croyant à l'immortalité de l'âme, et embrassant avec chaleur la doctrine de la régénération, sont arrivés à se persuader que cette résurrection était la seule essentielle et ont rejeté une conception trop matérialiste ? Cette idée est-elle donc si opposée à l'Évangile ? (Jean V, 24. 1 Cor. XV, 19 suiv.) D'un autre côté on ne trouvera pas que ce soit chose inadmissible, que Paul ait écarté une assertion trop tranchante et qui semblait devoir aboutir à une négation absolue de ce qui, après tout, était un élément indispensable de la foi.

Il nous reste donc, à la suite de l'examen de cette seconde série de faits, quelques doutes assez sérieux quant à la possibilité de loger dans la période des premiers débuts de la théologie chrétienne, et de mettre sur le compte de Paul même, certaines discussions dogmatiques auxquelles il est fait allusion dans les deux épîtres que nous analysons en ce moment. Joints à l'énigme chronologique, qui subsiste à l'égard de la première à Timothée, ces doutes ne laissent pas d'avoir leur poids. Nous accorderons cependant que la présomption qui en résulte n'équivaut pas encore à un argument décisif, qui nous permettrait dès à présent de regarder le débat comme clos et terminé, de manière à donner gain de cause à la thèse de l'inauthenticité. Nous pouvons donc aborder la troisième catégorie de textes discutables, sans encourir le reproche de nous laisser guider par un préjugé.

V.

La dernière question dont la critique aura à s'occuper, c'est celle de savoir si les données fournies par les épîtres pastorales, relativement à l'organisation des églises, s'accordent avec ce que nous en apprenons par les autres écrits du Nouveau Testament,

ou si elles trahissent un état des choses tel qu'il ne s'est produit que bien plus tard. Cette question est même, à notre avis, la plus importante de toutes, par la raison que ces épîtres sont évidemment écrites dans le but de régler les formes sociales, et que c'est dans le même but qu'au second siècle, et plus tard encore, il a été publié une série de pièces apocryphes, qui mettaient sous le couvert des apôtres, ou de leurs premiers successeurs, des institutions qui avaient une origine plus récente. Tels furent les Canons dits apostoliques, les Constitutions apostoliques, les lettres d'Ignace, et autres documents analogues. Il convient donc d'examiner soigneusement, si ce qui est prescrit ici aux délégués de l'apôtre peut bien avoir appartenu à son époque, ou si cela porte le cachet d'un autre âge.

Ici encore, c'est surtout l'épître à Timothée qui devra être l'objet d'une étude sérieuse, d'abord parce qu'elle fournit à la discussion un plus grand nombre de faits, et ensuite parce que nous sommes mieux renseignés, par d'autres documents, sur les antécédents de l'église d'Éphèse. La première prédication de l'Évangile dans cette ville remonte à l'an 54 (Actes XVIII, 19) ; mais il n'y a pas lieu de songer à la fondation immédiate d'une communauté distincte, à cette époque (chap. XIX, 9). Or, ce qui est raconté dans ce dernier passage, ne peut être arrivé au plus tôt que vers la fin de l'an 56. On se demandera donc si l'église peut avoir été dans la situation indiquée par les textes, deux ou trois ans après ?

Les progrès du christianisme doivent y avoir été étonnamment rapides ; cela ne souffre pas de difficulté. Le chap. XIX des Actes l'atteste d'une manière indirecte, l'Apocalypse (chap. II et III) le confirme, en constatant le fait pour toute la province. Pour ce qui concerne l'organisation elle-même, la critique s'est rendu la tâche très-facile, en suspectant le témoignage de presque tous les écrits du Nouveau Testament, dans lesquels on pouvait puiser des renseignements sur les institutions ecclésiastiques des temps primitifs. Cependant il en reste assez sans cela, qu'on peut invoquer à l'appui des données à recueillir dans les épîtres pastorales. Il y a des diacres à Corinthe et même des diaconesses (1 Cor. XVI, 15. Rom. XVI, 1 ; comp.: Phil. I, 1). Le passage 1 Cor. XII, 28, comp. Rom. XII, 7, s. suppose une organisation plus ou moins complète, sans que nous ayons même besoin de recourir aux indications fournies par les Actes des Apôtres. La collecte, dont il

est itérativement question dans les épîtres de Paul (1 Cor. XVI, 2. 2 Cor. VIII, IX), nous autorise à songer à l'existence d'un service régulier des pauvres, et à défaut de ce qui est dit aux Actes, chap. VI, nous pouvons en appeler à l'esprit de charité fraternelle, que personne ne refusera aux premières associations de fidèles. Les agapes sont un fait acquis à l'histoire (1 Cor. XI). Elles aussi ont dû provoquer des mesures d'ordre. Des anciens (presbytres) existaient déjà dans la synagogue. Nous les rencontrons dans les épîtres sous différents noms (Phil. I, 1. 1 Thess. V, 12. Éph. IV, 11. Act. XX, 17, 28), ce qui nous met en présence d'un état des choses non encore définitivement arrêté. Cette promiscuité des titres se retrouve Tite I, 5, 7.

Avec tout cela nous ne sortons donc pas de la sphère apostolique. Il en sera de même de l'imposition des mains, mentionnée 1 Tim. IV, 14; V, 22, dont il est déjà parlé dans l'Ancien Testament, et qu'on aurait tort de regarder comme un indice de la distinction de deux ordres, des ecclésiastiques et des laïques, et une scène comme celle décrite 2 Tim. I, 6, sera d'autant plus touchante et plus palpitante de vérité, qu'on s'abstiendra davantage de toute arrière-pensée de ce genre. Dans 1 Tim. VI, 12, il n'est certainement pas question d'une confession de foi dans le sens ordinaire de ce mot: on n'a qu'à lire la ligne suivante pour s'en convaincre. Ailleurs on n'a pas besoin de s'arrêter à la défense faite aux femmes de parler en public (1 Tim. II, 11); nous savons de reste que cela n'était pas superflu dès les premiers temps (1 Cor. XI, 5; XIV, 34).

Jusque là nous n'avons donc pas découvert dans ces écrits des institutions ecclésiastiques qui seraient de nature à en faire reculer la composition fort au-delà du siècle apostolique. Cependant il y a d'autres éléments qui nous font hésiter, et sur lesquels nous nous permettrons d'appeler l'attention de nos lecteurs avant de conclure.

Et tout d'abord, il nous est impossible de comprendre comment Paul aurait été amené à écrire de pareilles lettres à Tite et à Timothée. Admettons même qu'il ne se soit arrêté que bien peu de temps dans l'île de Crète : il avait pourtant son ami et collègue avec lui, et tout ce qu'il lui écrit dans ces trois pages, il pouvait le lui dire verbalement dans un quart d'heure. Au bout du compte, c'étaient des choses tellement élémentaires, (et que le fidèle compagnon de voyage, l'homme de confiance de l'apôtre,

avait dû déjà aider à organiser dans maint autre endroit), que nous sommes surpris à juste titre de les lui voir inculquées ici comme s'il n'en avait jamais entendu parler. Si l'on voulait objecter que ce devait être moins une instruction adressée au disciple, qu'une lettre de créance à présenter aux églises, afin qu'il pût agir avec une certaine autorité, nous demanderions encore si Paul ne l'a donc pas introduit lui-même partout où il prêchait? En vérité, l'épître est encore plus singulière, si on la considère comme lettre de créance, que si l'on se décide à supposer que Tite, sans elle, n'aurait su que faire.

Mais laissons cela et voyons si la chose se présente sous un aspect plus naturel en tant qu'elle regarde le délégué d'Éphèse. Paul avait vécu dans cette ville pendant des années et Timothée y avait été avec lui antérieurement à la rédaction de l'épître. Comment croire que, pendant tout ce temps, l'apôtre n'ait rien fait pour l'organisation de cette importante église ? ou, s'il restait encore quelque chose à faire, qu'il n'ait pas pu donner les directions nécessaires de vive voix? Nous ne voyons vraiment pas comment on répondrait à ces questions. Et si, à la rigueur, on peut comprendre que l'épître à Tite se renferme dans les généralités, puisque là il s'agit d'un terrain nouvellement conquis à l'Évangile, on s'étonne de trouver le même caractère à mainte partie de celle à Timothée, lequel restait dans une ville où Paul avait demeuré si longtemps et où la base de l'organisation devait être jetée d'ancienne date? A Éphèse, l'apôtre avait des amis, de nombreuses connaissances, tous les détails de la situation devaient lui être familiers, et pas le moindre petit mot ne vient donner une couleur locale à des instructions qui, telles qu'elles sont consignées ici, pouvaient s'adresser à n'importe quelle autre église, lors même que l'auteur n'y aurait jamais mis le pied.

Ajoutez à cela que Timothée y est représenté comme un jeune homme dont l'autorité risquait d'être méconnue à cause de son âge même (1 Tim. IV, 12). Mais ce même Timothée a déjà été le conseiller et directeur des églises de Macédoine, après le départ de Paul, en l'an 53 (1 Thess. III, 2); plus tard, il avait reçu la mission, bien autrement difficile, d'aller mettre l'ordre dans l'église de Corinthe (1 Cor. IV, 17; XVI, 10); il avait été longtemps à Éphèse : comment croire que l'apôtre ait craint qu'il ne parût pas assez mûr pour y rester? Pourquoi donc, s'il doute, l'y laisse-t-il seul? Il n'y avait donc aucun chrétien d'un âge respec-

table qui fût digne de sa confiance ? Et notez bien que toutes ces questions, et les objections qu'elles représentent, deviennent beaucoup plus graves, si nous reculons la date de l'épître, et si nous nous retranchons derrière l'hypothèse de la seconde captivité. Et que penser de l'apôtre qui aurait négligé jusque là de prendre des mesures d'ordre, en partie de première nécessité, pour une grande communauté, et qui même alors ne les aurait pas prises directement, mais en aurait chargé un jeune homme, auquel il craignait que son public ne manquât de respect ? Tout cela n'a-t-il pas plutôt l'air d'être un reflet de l'idée que se faisait une autre génération du rapport entre ces deux hommes, l'un tout vieux, l'autre tout jeune ?

Un autre indice de ce point de vue, c'est l'assertion faite par l'auteur, sous la foi du serment, qu'il est l'apôtre des gentils (1 Tim. II, 7). Que Paul aimât à parler de cette mission spéciale, dont il s'honorait, et qu'il tenait à remplir avec autant d'intelligence que de dévouement, cela n'a pas besoin d'être rappelé ici, Il le dit aux églises auxquelles il écrit, il y revient au moment où il croit prendre la plume pour la dernière fois (2 Tim. I, 11) ; tout cela est dans la nature des choses. Mais pourquoi donc ce serment solennel en face d'un ami qui était bien le dernier des hommes qui dût douter de cet apostolat ? Ce qui allait parfaitement bien avec des gens qui ne le connaissaient pas, ou qui pouvaient avoir des préventions contre lui (Rom. IX, 1), nous semble hors de propos dans une circonstance si absolument différente.

Il y aurait encore à relever quelques autres points qui donnent à penser. Est-ce l'effet d'un simple hasard que l'auteur, toutes les fois qu'il prononce le mot d'*episcopos*, se sert du singulier, tandis qu'il emploie le pluriel quand il parle des presbytres et des diacres ? ou bien devons-nous y voir la trace d'un progrès déjà accompli dans le sens du gouvernement monarchique des églises ? Puis, que signifie l'injonction que les anciens, qui ont fait leur devoir, et surtout ceux qui ont donné l'enseignement, doivent recevoir un double honneur (1 Tim. V, 17) ? Sans doute, nous ne songerons pas là à un traitement qui serait augmenté en vue de services rendus, mais comment cette recommandation s'accorde-t-elle avec le principe si nettement formulé dans le 12e chap. de la première aux Corinthiens, ou avec la maxime de Jésus (Luc XVII, 10) ? Quand Paul invite ses églises à reconnaître

les services de leurs directeurs, il parle autrement (1 Cor. XVI, 16. 1 Thess. V, 12). La prescription (1 Tim. III, 6) qu'un chef d'église ne doit pas être un nouveau converti, un néophyte (expression qui elle-même a déjà un parfum tant soit peu officiel), est très-sensée, dès qu'une communauté existe depuis assez longtemps pour qu'on ait le choix ; mais où en prendre d'autres quand elle est fondée depuis peu? La défense d'admettre à des fonctions ecclésiastiques quelconques des hommes qui se seraient remariés après avoir perdu leur première femme (Tite I, 6. 1 Tim. III, 2, 12), est certainement peu conciliable avec la largeur de vues et la prudence que nous reconnaissons à Paul quand il traite les rapports conjugaux ; elle ne l'est pas du tout avec son principe de l'égalité de tous les membres de l'Église, et contient déjà les éléments de la division des deux ordres. Les secours à donner aux indigents sont de l'essence même de la charité chrétienne, et nous sommes convaincu qu'elle a été partout exercée avec un dévouement au-dessus de tout éloge. Mais est-ce bien cette charité enthousiaste et même généreusement irréfléchie des débuts (Actes II, 44 suiv. ; IV, 34 suiv.) qu'on retrouve dans les mesures de police consignées dans 1 Tim. V, 9 suiv. ? On dresse un catalogue des veuves à secourir, on examine leurs antécédents, on exclut celles qui auraient été mariées deux fois ; on fixe une limite d'âge au-dessous de laquelle elles n'auront rien à demander ; à celles qui ne l'ont pas encore atteinte, on donne le charitable conseil de se remarier, de s'occuper de leur ménage et de prendre garde à leur réputation. Ah, nous croirons volontiers qu'à une certaine époque de pareilles mesures sont devenues nécessaires pour prévenir les abus, pour empêcher que la communauté ne fût exploitée par la cupidité ou la paresse ; mais est-ce bien là l'idée que nous avons à nous faire d'une église naissante, composée de personnes pieuses et pleines de ferveur? Déjà quelques-unes, dit l'auteur (v. 15), se sont détournées, se sont laissé séduire par Satan !

Pour corroborer les doutes que peuvent suggérer les passages cités, il y aurait peut-être d'autres textes à produire encore. De fait, dans les ouvrages modernes, le catalogue de ces textes suspects est bien plus long. Mais nous aimons mieux nous borner à ceux qui ont été signalés, que de presser la lettre, au risque de lui donner une fausse couleur, pour le plaisir d'enlever les suffrages par la masse des preuves plutôt que par leur

évidence. Nous avons même tenu à présenter sous un jour favorable beaucoup d'éléments de la discussion qui ont servi à nos devanciers à une tout autre fin.

En nous résumant maintenant, nous constatons que les difficultés soulevées par la question chronologique, et qui nous paraissaient insolubles relativement à la première à Timothée, se sont aggravées dans une certaine mesure par des considérations puisées dans la polémique et dans l'enseignement des deux épîtres, et ont dû nous paraître concluantes à la suite de l'examen des parties relatives à l'organisation des églises.

Nous ferons cependant deux réserves, par lesquelles nous nous séparons de la majorité des critiques contemporains. Nous ne sommes pas tout à fait sûr que les deux épîtres soient de la même époque. Celle à Tite est beaucoup plus simple et donne moins de prise au soupçon ; ce qui n'empêcherait pas qu'elles aient été composées toutes les deux par le même écrivain, et surtout dans le même but. Celle à Timothée n'est en partie que la reproduction de l'autre, en même temps elle fait des emprunts, très-faciles à reconnaître, à celle que nous appelons la seconde à Timothée. Ensuite nous nous refusons positivement à reculer l'époque de la composition jusque vers le milieu du second siècle. Ni la théologie qui y est enseignée accidentellement, ni celle qui y est combattue, ne nous force de descendre si bas. La première n'ajoute rien de nouveau à celle des épîtres pauliniennes, on pourrait même dire qu'elle reste un peu en arrière (1 Tim. II, 5) ; la seconde ne laisse reconnaître nulle part un système gnostique plus ou moins arrêté. Mais on voit, par ces documents, que l'Église commençait à sentir le besoin de consolider ses usages, nés, dans l'origine, de circonstances locales et pour ainsi dire spontanément. Elle a déjà pris un grand développement, elle se trouve en face d'exigences nouvelles, elle a reçu dans son sein des éléments très-hétérogènes ; l'esprit et la foi ne suffisent plus pour sa conservation, il lui faut désormais l'ordre et la règle sociale. Nous avons devant nous un premier essai de codification, et l'on pouvait d'autant plus être porté à mettre la forme sous le patronage d'un nom illustre, que, à vrai dire, c'était à lui qu'on était redevable de la chose la plus essentielle.

A TITE

Paul, serviteur de Dieu, et apôtre de Jésus-Christ, pour la foi des élus de Dieu et la connaissance de la vérité religieuse, basées sur l'espérance de la vie éternelle que le Dieu qui ne ment point a fait annoncer d'avance depuis un temps immémorial (lequel a aussi révélé sa parole à l'époque choisie par lui, au moyen de la prédication qui m'a été confiée par ordre de Dieu notre sauveur), à Tite, mon fils légitime relativement à notre commune foi, grâce et paix de la part de Dieu le père et de Jésus-Christ notre Sauveur !

I, 1-4. Ce préambule, dont les idées se dégagent assez difficilement de leur forme lourde et embarrassée, comme c'est d'ailleurs le cas dans presque toutes les épîtres de Paul, nous paraît d'autant plus traînant et singulier qu'il s'adresse à un ami intime, qui n'avait nullement besoin d'être éclairé sur la nature de l'apostolat, ni convaincu de la mission personnelle de Paul. La solennité du ton est donc de nature à nous surprendre. Voyez à ce sujet ce qui a été dit dans l'Introduction.

Les phrases sont en partie assez obscures pour avoir pu recevoir des interprétations différentes. Voici le sens qu'exprime notre traduction : Paul, en sa qualité d'apôtre, a reçu la mission de travailler à ce que ceux que Dieu a *élus*, acceptent aussi la *foi* et deviennent croyants, et arrivent à la *connaissance* de la

vérité religieuse (évangélique), litt. : à la vérité qui est relative à la piété (et non à tel autre ordre de faits qui pourrait être l'objet d'un enseignement). L'élection est le fait de Dieu, antérieur à l'existence même des individus ; elle se réalise objectivement dans ceux-ci au moment où, par suite de la prédication de l'Évangile, chacun à son tour ressent en lui-même l'effet de sa vocation.

La foi et la connaissance de la vérité sont basées, à leur tour, sur l'*espérance* de la vie éternelle, dans un double sens : 1° Cette espérance a été prêchée longtemps *avant* l'Évangile par les prophètes, et est ainsi devenue le point de départ des aspirations religieuses parmi les hommes. Cela est surtout vrai quand on se rappelle combien les croyances messianiques des Juifs ont préparé le terrain à l'Évangile. 2° Cette même espérance est, en sa qualité de promesse permanente, une espèce de *sanction* pour la foi, un élément inséparable de celle-ci (comp. Rom. I, 1, 2. 1 Cor. II, 7. Éph. III, 5, etc.). C'est surtout par la phrase que nous avons mise en parenthèse, pour mieux faire ressortir le rapport des idées entre elles, que l'on voit que l'auteur distingue ici la *révélation* récente, faite à un moment choisi de l'histoire et devant être définitive et complète, de ces promesses préalables et antiques qui n'indiquaient clairement que le but de Dieu, et non encore son plan et ses moyens, mais qui n'en étaient pas moins sûres et positives, puisqu'elles venaient de la bouche d'un Dieu véridique.

Nous relevons en passant le terme de Sauveur appliqué à Dieu. Ce terme ne se trouve que dans les épîtres à Tite et à Timothée, bien que l'idée qu'il énonce se rencontre aussi ailleurs (1 Cor. I, 21). Comme le même terme est aussi appliqué à Christ, auquel il est resté de préférence dans le langage chrétien, il y aura tel passage où l'on peut hésiter à l'égard du choix de la personne désignée par l'auteur, tandis qu'ailleurs il est clair qu'il n'a pas entendu réserver ce titre à l'une des deux seulement (Tite III, 4 suiv.). Cependant il sera juste de dire qu'il revient plus fréquemment pour Dieu le père. Et le *Dieu sauveur* de notre texte est positivement le père, car c'est toujours au père que Paul fait hommage de sa mission (1 Cor. I, 1. 2 Cor. I, 1. Éph. I, 1. Col. I, 1).

Tite est le *fils* de Paul, relativement *à la foi* qu'ils professent tous les deux, et que l'un a reçue de l'autre ; comme ailleurs

Timothée (1 Cor. IV, 17) est son fils *dans le Seigneur*, c'est-à-dire son fils spirituel, son disciple dans l'Évangile. Et il est fils *légitime*, en tant que ce lien religieux, qui leur est commun, n'est altéré par aucun élément étranger et discordant.

5 C'est pour cela que je t'ai laissé en Crète, afin que tu arrangeasses ce qui restait à faire, et que tu établisses dans chaque ville des Anciens, comme je te l'avais recommandé, si quelqu'un est irréprochable, mari d'une seule femme, ayant des enfants chrétiens, et qui ne soient pas insubordonnés ou signalés comme menant une vie dissolue. Car le chef de la communauté doit être irréprochable, en sa qualité d'intendant de la maison de Dieu; point arrogant, ni emporté, ni ivrogne, ni violent, ni avide de lucre; mais hospitalier, aimant à faire le bien, sage, juste, saint, sobre, attaché à la parole authentique, selon qu'elle a été enseignée, de sorte qu'il puisse aussi donner l'instruction dans la saine doctrine et réfuter les contradicteurs.

I, 5-9. Les *Anciens* sont plusieurs fois mentionnés dans les Actes, comme chefs et directeurs des communautés chrétiennes; il en est aussi question dans les épîtres de Pierre (chap. V, 1) et de Jacques (chap. V, 14); jamais dans celles de Paul, à l'exception du passage que nous avons sous les yeux et d'un autre au 5e chapitre de la 1re à Timothée. Le nom et la charge sont empruntés à la Synagogue. Dans les églises grecques on substitua dès l'abord, à ce qu'il paraît, à ce nom d'origine juive, un nom grec, *episcopos*, le surveillant, l'inspecteur, lequel est employé, dans les écrits apostoliques, comme synonyme de l'autre (comp. Act. XX, 17 et 28. 1 Pierre V, 1 et 2. Tite I, 5 et 7), de manière que ces écrivains s'en servent alternativement en parlant des mêmes personnes. Ce dernier nom se rencontre aussi dans l'épître aux Philippiens I, 1. Leur nombre, dans chaque localité, paraît avoir été indéterminé, et notamment on ne peut pas prouver qu'il n'y en ait eu, dès le commencement, qu'un seul à la tête de chaque église (Jaq. et Actes, l. c.). C'est de ces noms de *presbyters* et *episcopes*, que se formèrent ceux de *prêtres* et d'*évêques*, mais la notion qui s'attachait à ces termes, à partir du second siècle, était encore étrangère au premier.

Parmi les qualités que l'apôtre demande au chef de la communauté, il y a aussi celle qu'il soit *mari d'une seule femme* (comp. 1 Tim. III, 2). Comme la polygamie n'était plus dans les mœurs

des Juifs, et n'avait jamais été dans celles des Grecs, il est impossible de songer à elle à cette occasion. Ce serait d'ailleurs chose singulière qu'un apôtre défendît à quelques-uns seulement ce qu'il aurait dû défendre à tous, si le besoin d'une pareille défense s'était fait sentir quelque part ; tandis que les autres vices et défauts, mentionnés ici comme devant être absolument étrangers aux Anciens, sont signalés ailleurs comme incompatibles avec les principes chrétiens en général. Mais tout aussi peu l'auteur aura parlé ici de la débauche dans le sens ordinaire du mot, bien que cela ait été une recommandation très-nécessaire et reproduite fréquemment dans les épîtres de Paul. Car toutes les fois qu'il vient à toucher ce point, il se sert d'expressions propres, simples et directes. La phrase : *être le mari d'une seule femme*, pour dire : ne pas vivre dans le concubinage, aurait quelque chose d'étrange sous la plume d'un moraliste sévère, et rappellerait plutôt les équivoques plus ou moins inconvenantes du langage moderne. Cela se voit surtout quand on compare la phrase correspondante (1 Tim. V, 9) : *la femme d'un seul mari*, par laquelle l'auteur indique l'une des qualités qu'il exige d'une personne qui doit être, le cas échéant, assistée par la communauté. Comment s'imaginer qu'il ait choisi une pareille expression pour dire qu'une personne ne s'est jamais écartée des devoirs de la chasteté, lui dont le vocabulaire était pourtant assez riche pour nommer les choses par leur vrai nom ! Il n'y a donc pas à hésiter, il est question ici de faire la part à l'opinion publique qui (chez les Grecs) jetait une certaine défaveur sur le *second* mariage. Nous savons que Paul ne l'interdisait pas d'une manière absolue (1 Cor. VII, 9, 39. 1 Tim. V, 14), mais il ne le désire pas non plus (1 Cor. VII, 8), et comme le public, même dans la société païenne, partageait à cet égard ses scrupules, il n'est pas étonnant qu'on ait exigé que ceux du moins qui devaient servir de modèles aux autres, ne pussent pas être exposés à des reproches, même exagérés. Il y a bien des choses dont les directeurs spirituels des églises doivent s'abstenir, bien qu'elles ne soient pas blâmables en elles-mêmes et d'une manière absolue. L'église grecque a maintenu rigoureusement jusqu'à nos jours la règle établie ici, et au siècle passé un mouvement très-prononcé dans le même sens a eu lieu en Angleterre, comme doivent se le rappeler les lecteurs du *Vicar of Wakefield*.

Les autres qualités mentionnées dans le texte n'ont pas besoin

d'explication. Les trois épithètes de *juste*, *saint*, *sobre*, représentent à peu près ce que la morale moderne appelle les devoirs envers le prochain, envers Dieu et envers soi-même (comp. chap. II, 12). L'église étant la *maison de Dieu* (1 Tim. III, 15. 1 Cor. III, 10), celui qui la dirige et en surveille les intérêts, moraux ou matériels, remplit une charge analogue à celle de l'*intendant* (1 Cor. IV, 1) ou économe. L'allégorie se reproduit chez Paul sous plusieurs formes, et l'on peut dire que c'était une de ses images favorites à cause de ses applications variées : aussi bien a-t-elle été conservée dans le langage homilétique.

Enfin notre texte fait ressortir, comme une dernière qualité essentielle, l'attachement à l'Évangile tel qu'il a été prêché d'abord par l'apôtre, et le talent d'enseignement, tant positif et direct, à l'usage des fidèles, que négatif et polémique, pour écarter les erreurs. L'auteur se trouve évidemment en face d'un état de choses, où les opinions commençaient à se séparer, où les controverses formaient déjà un élément notable de la vie ecclésiastique. Il parle donc d'une doctrine *saine*, en opposition avec toute doctrine malsaine, et menaçant de faire manquer son but à l'Évangile.

[10] Car il y a beaucoup de hâbleurs insubordonnés et de trompeurs, surtout ceux de la circoncision, auxquels il faut fermer la bouche ; des gens qui mettent le désordre dans des familles entières, en enseignant ce qui est hors de propos, en vue d'un gain honteux. Un des leurs, leur propre prophète, a dit : « Les Crétois sont toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres paresseux. » C'est là un témoignage conforme à la vérité. Par cette raison, reprends-les vertement, afin qu'ils s'en tiennent à une foi saine, et ne prêtent pas l'oreille à des contes judaïques et à des commandements d'hommes qui se détournent de la vérité. Tout est pur pour ceux qui sont purs, mais pour ceux qui sont souillés et incrédules, rien n'est pur ; au contraire, leur intelligence et leur conscience sont souillées : ils prétendent connaître Dieu, mais ils le renient par leurs œuvres, étant détestables et rebelles, et incapables de toute bonne œuvre.

I, 10-16. Comme nous avons dû longuement parler dans l'Introduction de la nature et de l'objet de la polémique des épîtres à Tite et à Timothée, et essayer de déterminer le genre d'erreurs ou de désordres que l'auteur s'empresse de combattre, nous nous bornerons ici à quelques observations de détail.

La citation tirée d'un poëte grec et relative au caractère des Crétois, présente une certaine difficulté. Les pères de l'Église nous disent bien que le vers hexamètre, reproduit ici, appartient à un ancien sage ou philosophe contemporain de Thalès et de Solon, Épiménide, que les Grecs eux-mêmes auraient appelé un prophète. On s'est demandé comment Paul a pu avoir connaissance d'un auteur aussi ancien? mais il est fort possible que c'était un dicton proverbial attribué communément à une ancienne et respectable autorité ; et il est naturel de supposer que l'auteur l'ait recueilli quelque part dans la bouche du peuple et que l'épithète de prophète qu'il accorde à l'auteur présumé, signifie simplement qu'il adhère, pour sa part, au jugement qui y est exprimé. Mais ce qui est moins naturel, c'est qu'il applique, lui, à des *Juifs*, ce qui se disait des *nationaux* et que dans cette application faite d'abord (v. 13) aux *hâbleurs* et *trompeurs*, il passe (v. 14) sans autre transition à ceux qui sont les dupes de ces gens. Car évidemment ceux auxquels on doit fermer la bouche, ce sont ceux qui débitent les *contes judaïques*, etc., et ceux qu'on exhortera à ne point écouter les commandements d'*hommes qui se détournent de la vérité*, ce sont les chrétiens qui doivent être prémunis contre les séducteurs. Il en résulte que la phrase : *reprends-les vertement*, etc., a en vue les chrétiens crétois en général et non les faux docteurs.

Les dernières lignes de ce morceau s'expliqueront facilement dès qu'on maintient que les *commandements d'hommes* sont des règles ascétiques, prescrites comme absolument nécessaires au point de vue religieux, par des hommes qui déplaçaient ainsi le centre de gravité de l'Évangile, en attribuant à la forme une valeur qu'elle ne pouvait avoir. On prescrivait comme illicites des choses indifférentes en elles-mêmes et on inquiétait les consciences pour des devoirs imaginaires, relatifs surtout au choix des mets et à d'autres abstinences volontaires. L'essentiel est que le cœur soit pur ; là où cette condition fondamentale est remplie, il ne saurait y avoir d'impureté résultant de pratiques purement extérieures et conventionnelles (comp. 1 Cor. VIII ; X. Rom. XIV; XV). Ces dernières sont prisées de préférence par ceux qui n'ont pas la pureté véritable ; mais il est certain que la souillure intérieure, celle de l'intelligence et de la conscience, c'est-à-dire l'erreur morale, soit théorique, soit pratique, exerce une influence corruptrice sur la vie entière, de sorte que même

dans les choses autrement indifférentes, on est amené à des actes contraires au devoir. La vertu d'un homme au cœur pur ne sera pas compromise par une certaine liberté dans les choses indifférentes ; tandis que celui dont le cœur est corrompu, est exposé à pécher même dans les jouissances permises. En général, la théorie (*connaître Dieu*) n'a aucune importance ; il s'agit de savoir ce que vaut la pratique.

[1] Mais toi tu prêcheras ce qui convient à la saine doctrine : que les hommes d'un âge mûr soient sobres, graves, sages, en parfaite santé quant à la foi, à la charité, à la patience ; que les matrones pareillement s'appliquent à une sainte modestie dans leur tenue, qu'elles ne soient pas médisantes, ni adonnées à des excès de boisson, qu'elles sachent donner de bonnes instructions pour diriger sagement les jeunes femmes à aimer leurs maris et leurs enfants, à être sages, chastes, ménagères, bonnes, soumises à leurs maris, pour que la parole de Dieu ne soit pas décriée. De même tu exhorteras les jeunes gens à être sages, donnant toi-même à tous égards l'exemple des bonnes œuvres, de la pureté dans l'enseignement, de la gravité, d'une prédication saine et irrépréhensible, afin que l'adversaire soit confondu, en ne pouvant rien dire de mal sur notre compte. Aux esclaves, tu recommanderas d'être soumis à leurs maîtres, de chercher à leur plaire en toutes choses, de ne pas les contredire, de ne rien dérober, mais de montrer toujours une parfaite fidélité, afin de faire honneur en toutes choses à la doctrine de Dieu notre sauveur.

II, 1-10. Instructions générales relatives à l'objet de la prédication. Ce qui nous frappe ici tout d'abord, c'est la tendance toute pratique que l'auteur veut qu'on donne à l'enseignement. Ce sont les éléménts mêmes d'une morale sociale on ne peut plus simple, qu'il veut faire inculquer avant tout ; et l'on n'a pas de peine à se persuader que c'est surtout dans les premiers temps du christianisme, où les communautés se recrutaient dans une population auparavant abandonnée à elle-même et sans instruction de ce genre, que le besoin d'un pareil enseignement a dû se faire sentir impérieusement. Il faut se rappeler ce que des passages comme 1 Cor. VI, 9-11, et autres semblables, nous permettent d'entrevoir. Plus tard, d'autres préoccupations vinrent rejeter sur le second plan cet élément de la prédication.

Pour les détails, nous pouvons nous borner à quelques remarques : *Foi*, *charité* et *patience* (cette dernière remplacée ailleurs par le terme d'*espérance*) représentent (selon la formule paulinienne bien connue) les trois sphères de la vie spirituelle du chrétien. Comp. aussi 2 Thess. III, 5. — La *sainte modestie* est une traduction un peu libre d'un terme qui est ailleurs commenté par l'auteur lui-même (1 Tim. II, 10. Comp. Éph. V, 3) par la phrase : *ce qui sied à des saints*, ou à des personnes qui prétendent l'être. — On remarquera que la direction morale des jeunes personnes de l'autre sexe est confiée plutôt à leurs aînées ou mères, qu'au pasteur, sans doute pour éviter toute apparence de mal, ou tout prétexte de médisance. — Pour les devoirs conjugaux, comp. Éph. V, 22. Col. III, 18. 1 Cor. XIV, 34. — Au lieu de *ménagères*, une autre leçon dit *casanières*, c'est-à-dire restant chez elles et ne courant pas la ville pour faire du commérage (1 Tim. V, 13). — Une conduite exemplaire des membres de la communauté est le plus sûr moyen de faire taire la calomnie et de réconcilier l'opinion populaire avec la *parole de Dieu*, c'est-à-dire avec la religion chrétienne. — Pour les devoirs des esclaves, voyez 1 Cor. VII, 21. Éph. VI, 5. Col. III, 22.

11 Car la grâce de Dieu, salutaire à tous les hommes, s'est manifestée à l'effet de nous instruire pour que, renonçant à l'impiété et aux convoitises mondaines, nous vivions sagement, justement et pieusement dans ce siècle, en attendant l'objet de notre bienheureuse espérance, la manifestation de la gloire du grand Dieu et de notre sauveur Jésus-Christ, qui s'est donné pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité, et de se faire à lui un peuple particulier, purifié et zélé pour les bonnes œuvres.

II, 11-14. Ces lignes sont destinées à confirmer une pensée émise dans le morceau précédent. Mais cette pensée n'est pas celle de l'universalité de la grâce, laquelle comprend *même* les esclaves, de manière qu'on devrait traduire : la grâce s'est manifestée à *tous* les hommes. C'est plutôt celle du but pratique et pédagogique de l'Évangile, lequel a été révélé, non seulement pour nourrir des espérances, mais avant tout pour nous *instruire* dans les conditions et moyens de les voir réalisées à son profit. Le but prochain de la prédication évangélique est de conduire les hommes à une vie conforme à la volonté de Dieu, ce qui est exprimé ici tant négativement que positivement. Son but ultérieur

est de diriger nos regards vers le ciel, vers ce qui est au-delà de *ce siècle*, vers ce qui est l'objet de notre espérance. Celle-ci sera réalisée lors de la consommation des choses, quand Christ reparaîtra pour fonder son royaume dans la gloire (après avoir autrefois donné sa vie à l'effet de le fonder dans les cœurs des hommes), et pour recueillir ceux qui devaient lui appartenir en propre, et se montrer dignes de prendre part à l'héritage céleste.

Il y a, dans ce texte, d'ailleurs parfaitement clair et simple, une phrase douteuse qui a beaucoup exercé la sagacité des exégètes. Nous avons traduit : *la manifestation glorieuse du grand Dieu et de notre sauveur Jésus-Christ.* Mais les règles de la grammaire ne s'opposent pas à ce qu'on traduise : *la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et sauveur Jésus-Christ.* L'exégèse traditionnelle a d'autant plus insisté sur cette dernière version, qu'elle y trouvait un texte favorable à la thèse de la divinité du Christ. Cette interprétation peut se prévaloir : 1° de ce qu'il n'y a dans la phrase qu'un seul article ; 2° de ce que Dieu (le père) n'est jamais appelé (dans le Nouveau Testament) le *grand* Dieu ; 3° des constructions semblables, 2 Pierre I, 11 ; III, 18 ; 4° de ce que la *manifestation* (la parousie) est toujours attribuée à Christ, et non à Dieu. — L'opinion contraire peut invoquer le fait : 1° que dans les épîtres pastorales rien n'est plus fréquent que la mention simultanée des *deux* personnes (1 Tim. I, 1, 2 ; V, 21 ; VI, 13, etc.) ; 2° que jamais, dans le Nouveau Testament, on ne rencontre cette formule : *notre Dieu Jésus-Christ* ; 3° que l'auteur a l'habitude de joindre des épithètes au nom de Dieu (le père), 1 Tim. I, 11, 17 ; IV, 10, 15, 16 ; 4° que d'autres passages (2 Pierre I, 1. 2 Thess. I, 12. Jude 4 (texte reçu), offrent des phrases tout à fait analogues, sans qu'on soit obligé, ou même disposé, à y admettre l'unité de la personne, à cause de l'unité de l'article ; enfin, 5° que la lettre du texte ne parle pas exclusivement de la parousie de Christ, mais aussi de la manifestation de la *gloire* de Dieu, laquelle correspond à la première manifestation dont il vient d'être parlé, c'est-à-dire à celle de la *grâce* de Dieu.

15 Voilà ce que tu dois prêcher, recommander, revendiquer, avec une entière fermeté. Que personne ne te méprise. Rappelle-leur qu'ils ont à se soumettre aux magistrats et aux autorités, à être obéissants et prêts à toute bonne œuvre, qu'ils ne doivent médire de personne, éviter les querelles et montrer de la condescendance et de la dou-

ceur pour tout le monde. Car, nous aussi, nous étions autrefois insensés, désobéissants, égarés, esclaves de toutes sortes de convoitises et de passions, vivant dans la méchanceté et dans la jalousie, dignes de haine et nous haïssant les uns les autres. Mais lorsque la bonté de Dieu, notre sauveur, et son amour pour les hommes se sont manifestés, il nous sauva, non en vue des œuvres de justice que nous aurions faites, mais en vertu de sa propre miséricorde, par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le saint esprit, qu'il répandit sur nous largement par Jésus-Christ notre Seigneur; afin que, justifiés par sa grâce, nous devinssions, en espérance, héritiers de la vie éternelle. C'est là un fait certain, et je désire que tu les en convainques, afin que ceux qui ont cru en Dieu prennent à cœur de faire de bonnes œuvres. Voilà ce qui est bon et utile aux hommes; mais les sottes questions et les généalogies, et les querelles et disputes relatives à la loi, tâche de les écarter, car elles sont inutiles et vaines. Si quelqu'un fomente des divisions, après une première et une seconde admonestation, tu rompras avec lui, sachant qu'un tel homme est dans le tort et perverti, et qu'il a prononcé lui-même son arrêt.

II, 15-III, 11. L'auteur reprend le fil de ses instructions pastorales, et continue à signaler les points sur lesquels la prédication doit porter de préférence. Les détails ne donnent guère lieu à des observations. L'obéissance aux autorités constituées est aussi inculquée ailleurs (1 Tim. II, 2. Rom. XIII, 1 s.). Les autres recommandations ont une portée tout à fait générale. Il est dit surtout qu'elles doivent être faites avec énergie, et non pas mollement, que Tite songe à se faire respecter par la fermeté avec laquelle il surveille l'ordre et la conduite du troupeau. (Le mot grec que nous avons rendu par *revendiquer*, comprend les deux notions de *démontrer* et de *réfuter*.)

La nouvelle digression dogmatique comprise dans les v. 3-8 n'est pas amenée, comme on le croit généralement, par la pensée que le souvenir des défauts que les chrétiens ont eus autrefois eux-mêmes, doit les porter à user de ménagements envers ceux qui y sont sujets maintenant. Cela irait contre la tendance générale de l'épître. Au contraire, l'auteur veut dire : Nous autres, qui *avons cru en Dieu* (qui sommes devenus chrétiens), nous devons nous appliquer à tous ces devoirs, parce que, grâce à Dieu, notre état moral antérieur, qui était détestable (comp. Éph. IV, 17 s.), a dû et pu faire place à un état nouveau et meil-

leur, dont nous sommes redevables à l'intervention de Dieu, qui nous a régénérés par son esprit et reçus au nombre des héritiers de son royaume, par le symbole du baptême. Cette antithèse entre les deux phases de la vie des hommes, avant et après leur conversion, se reproduit aussi plusieurs fois sous la plume de Paul (1 Cor. VI, 11. Gal. IV, 3. Éph. II). Ce passage, du reste, résume en quelques lignes toute la théologie paulinienne, car il y est question successivement de la grâce de Dieu comme cause première du salut, de la manifestation de cette grâce à un moment donné de l'histoire, de l'impuissance des œuvres à mériter l'approbation du juge céleste, de la médiation de Jésus-Christ, de la communication du saint esprit, de l'initiation baptismale et de l'espérance de la vie éternelle. Ces idées n'ont pas besoin d'être analysées ici de nouveau. Disons seulement que l'auteur ne parlerait pas d'un *bain* de la régénération (comp. 1 Cor. VI, 11. Éph. V, 26), s'il ne songeait au baptême, et qu'il ne parlerait pas du baptême s'il n'y voyait qu'un acte purement extérieur et sans liaison avec un fait intérieur correspondant (Rom. VI, 4).

On voit d'ailleurs, par ce même passage, dans quel étroit rapport l'auteur place l'élément dogmatique et l'élément moral de la prédication chrétienne, et combien peu il admet que l'un puisse aller sans l'autre. C'est dans ce sens que nous prenons aussi la conclusion : voilà ce que je désire que tu prêches et inculques ; et non pas : voilà ce dont je voudrais te convaincre (!) ; comme s'il y avait eu lieu de supposer que les convictions du disciple, chargé de la direction d'une église, n'étaient pas suffisamment affermies.

Pour ce qui est signalé comme devant être évité, sottes questions, généalogies, querelles sur la loi, nous en avons parlé dans l'Introduction. Enfin, nous prions nos lecteurs de remarquer que, dans la dernière ligne, nous parlons, à bon escient, d'hommes qui *fomentent des divisions*, et non d'*hérétiques*, dans le sens ecclésiastique.

12 Quand j'aurai envoyé auprès de toi Artémidore ou Tychicus, hâte-toi de me rejoindre à Nicopolis. Car c'est là que j'ai résolu de passer l'hiver. Pour ce qui est du légiste Zénodore et d'Apollonius, tu auras soin d'eux, afin que rien ne leur manque pour leur voyage. Il faut que les nôtres aussi apprennent à pratiquer les bonnes œuvres quand le besoin s'en fait sentir, pour qu'ils ne soient pas sans produire des fruits. Tous ceux qui sont avec moi te font saluer. Salue les fidèles qui nous aiment. Que la grâce soit avec vous tous.

III, 12-15. Artémidore et Zénodore sont des personnages inconnus. On ignore donc si ce dernier a été un scribe juif ou un légiste grec. Tychicus figure parmi les compagnons de voyage de Paul, dans les Actes XX, 4. Il se trouvait aussi avec lui à Césarée pendant sa captivité, et fut porteur des lettres aux Éphésiens et aux Colossiens. Il est aussi nommé dans la seconde à Tim. IV, 12. Quant à Apollonius (Act. XVIII, 24 s.), il en est surtout question dans la 1re aux Corinthiens. Du reste, il a été parlé dans l'Introduction de tous ces personnages et de leurs voyages respectifs.

A TIMOTHÉE

LA PREMIÈRE

Paul apôtre du Christ Jésus, par ordre de Dieu notre sauveur et du Christ Jésus notre espérance, à Timothée, mon fils légitime dans la foi, grâce, miséricorde et paix de la part de Dieu le père et du Christ Jésus notre Seigneur!

I, 1, 2. Cette formule de salutation présente le plus d'analogies avec celle qui est en tête de l'épître à Tite. Seulement le disciple est appelé ici plus directement le fils de son maître *dans* la foi, parce que celle-ci n'est pas seulement le lien qui les unit (Tite I, 4), mais l'essence vitale même que l'un a donnée à l'autre. Dieu le *sauveur*, est une phrase également familière à la précédente épître. Christ est appelé notre *espérance*, soit en général comme le médiateur du salut dont la perspective nous est ouverte, soit plus particulièrement comme le garant des promesses divines (Col. I, 27).

3 Conformément à la recommandation que je t'ai faite, lors de mon départ pour la Macédoine, de rester à Éphèse, afin d'exhorter certaines gens à ne point enseigner une autre doctrine, et à ne pas prêter l'oreille à des contes et à d'interminables généalogies, qui amènent plutôt des discussions oiseuses, qu'elles n'avancent l'institution de Dieu basée sur la foi........

I, 3, 4. Tout d'abord il faut ici reconnaître que la phrase n'est pas terminée. L'auteur, se laissant aller à l'idée qui le préoccupe, pendant qu'il en écrit la dernière ligne, entre dans des détails au sujet de la différence entre un enseignement vraiment évangélique et les *discussions oiseuses* qu'il désire écarter, et perd de vue le commencement de son discours. Mais il n'est pas difficile d'en rétablir le cadre parfait. Il voulait dire simplement : Je te réitère la recommandation que je t'ai faite en partant.

Pour les questions que ce passage soulève, d'un côté relativement aux circonstances de temps et de lieu, de l'autre côté à l'égard de la nature de l'enseignement signalé ici comme faux ou dangereux, nous renvoyons nos lecteurs à l'Introduction, où elles ont été traitées à fond. Du reste, le terme technique dont l'auteur se sert pour désigner cet enseignement et qui ne peut être rendu que par une périphrase, pourrait bien être inventé par lui-même (comp. 1 Cor. XIV, 21. 2 Cor. VI, 14); il l'explique d'ailleurs chap. VI, 3; et les passages 2 Cor. XI, 4. Gal. I, 8, tout en employant d'autres expressions, sont également propres à guider l'interprète. Il s'agit en tout cas de ceux qui enseignent, et non de ceux qui reçoivent l'enseignement (qui cherchent d'*autres maîtres*). Mais en même temps il est fait allusion à des chrétiens qui, sans s'ériger eux-mêmes en docteurs, auraient pris goût à des doctrines étrangères et malsaines. C'est à ceux-ci que s'adresse l'avertissement qui dit que ces doctrines, loin d'avancer l'*institution* de Dieu (et non pas l'*édification*, comme lisent les éditions vulgaires), c'est-à-dire loin de consolider, soit dans les cœurs, soit dans la société, l'œuvre fondée par la prédication de l'Évangile, ne font que diriger l'attention sur des choses inutiles, et par cela même nuisibles, sur des questions oiseuses, des recherches stériles, des idées relevant de l'imagination ou de la dialectique, mais ne touchant point la conscience, et ne contribuant point à la sanctification.

5 Le but de l'instruction, c'est l'amour venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère, choses que certaines gens ont manquées, pour se tourner vers un vain bavardage, prétendant être docteurs de la loi, sans savoir ce qu'ils disent, ni au sujet de quoi ils font leurs assertions.

I, 5-7. En opposition avec les vaines questions, signalées comme devant être évitées dans l'enseignement, l'auteur indique

quel doit être le véritable but de la prédication chrétienne. Il résume à cet effet tout ce qu'il a dit dans l'épître à Tite (chap. II et III), par le seul mot de l'*amour*. Tout ce qui ne tend pas, dit-il, à le faire naître dans les cœurs, et à en faire le mobile de tous les actes, doit être regardé comme étranger, éventuellement même comme contraire aux intérêts spirituels de la communauté. En nommant comme sources du véritable amour chrétien, d'un côté un cœur pur et une bonne conscience, de l'autre une foi sincère, il établit la liaison indissoluble entre l'élément religieux et l'élément moral dans la pensée évangélique. Le cœur pur représente de préférence les aspirations dégagées de tout égoïsme, la bonne conscience ne peut résulter pour le fidèle que du nouveau rapport dans lequel il est entré avec Dieu, enfin la foi implique l'attachement à la personne de l'auteur et promoteur de ce rapport. Mais l'amour de Dieu et des hommes est toujours le fruit le plus beau et le plus mûr de toute cette activité spirituelle, le but définitif auquel ces tendances doivent aboutir (1 Cor. XIII, 13). Une prédication ne sera donc ce qu'elle doit être, qu'autant qu'elle ne le perd pas de vue.

Parmi les erreurs qui peuvent faire manquer ce but, l'auteur cite de préférence celle que son expérience lui a fait constater dans sa sphère d'activité (comp. Tite III, 9). C'est une fausse idée qu'on se fait de la loi (mosaïque) et la prétention de l'appliquer dans la sphère chrétienne d'une manière à la fois contraire à son propre esprit et aux besoins ou priviléges de l'Église. Cela le conduit à dire deux mots de la nature et de la portée de la loi.

[8] Nous savons bien que la loi est bonne, quand quelqu'un l'applique d'une manière légitime, convaincu qu'il est que la loi n'est point faite pour le juste, mais pour ceux qui la rejettent et s'en émancipent, les impies et les pécheurs, les hommes irréligieux et profanes, les parricides, les meurtriers, les libertins, les menteurs, les parjures, ceux qui se livrent à des débauches infâmes, ceux qui commettent des rapts, ou qui sont adonnés à tel autre vice contraire à la saine doctrine, conformément au glorieux Évangile du Dieu bienheureux, dont la prédication m'a été confiée.

I, 8-11. Au point de vue purement théorique et abstrait, la Loi est une chose bonne et sainte, puisqu'elle émane de Dieu et qu'elle a un but positivement salutaire (Rom. VII, 12); mais comme ce but est circonscrit dans certaines limites, quant à la

durée de sa validité (Gal. III, 19 suiv.), il importe qu'on ne l'applique que dans la sphère et dans la mesure de son autorité permanente. Le chrétien n'est plus sous la loi, parce qu'il est régi par l'esprit ; la loi conserve son utilité et par conséquent ses droits, là où l'esprit ne règne pas encore. Il est donc hors de propos de vouloir baser l'enseignement chrétien sur elle ou sur n'importe quelle interprétation arbitraire qu'on en ferait, là où elle est définitivement remplacée par un principe supérieur et plus efficace.

Dans cet ordre d'idées, le *juste*, c'est l'homme régénéré, celui dans lequel une nouvelle vie s'est produite par l'action de l'esprit de Dieu, et qui, pour se gouverner, n'a plus besoin d'un commandement venu du dehors et formulé dans un code composé d'articles plus ou moins nombreux. Un pareil code est au contraire parfaitement à sa place là où l'homme est encore sous l'empire de ses mauvais penchants, qui le conduisent sans cesse à transgresser les commandements de Dieu, au point que les crimes les plus détestables et les vices les plus honteux ne lui restent pas étrangers. Suit une énumération de ces vices et de ces crimes, à titre d'exemples (comp. Rom. I, 29 suiv. 1 Cor. VI, 9. Gal. V, 19 suiv. 2 Tim. III, 1 suiv.). C'est pour dire que là où de pareils faits se rencontrent, on fera bien de prêcher la loi et d'insister sur les menaces qu'elle formule.

Tout ceci, ajoute l'auteur, est conforme aux principes de l'Évangile. Cette phrase résume les deux cas opposés dont il venait d'être question, et ne se rattache pas exclusivement aux mots qui précèdent d'une manière plus immédiate. L'Évangile est appelé glorieux, en vue de la brillante perspective qu'il offre aux croyants ; cependant on pourrait aussi traduire : l'Évangile de la gloire de Dieu, en le considérant comme ayant mis cette gloire dans son véritable jour (comp. 2 Cor. IV, 4). Dieu est appelé le bienheureux (comp. chap. VI, 15), d'un nom qui n'est pas reproduit ailleurs, mais qui probablement est une simple épithète honorifique, sans application spéciale dans le contexte.

La mention de l'Évangile, opposé aux fausses doctrines de certaines autres personnes, amène l'auteur à parler de lui-même et de sa mission (comp. Gal. I, 12 suiv. 1 Thess. II, 4. 2 Cor. III, 6 ; IV, 1. Éph. III, 8. Phil. III, 6, etc.). De cette manière il s'éloigne de plus en plus de sa pensée primitive, qu'il ne reprendra qu'au v. 18.

[12] Et je rends grâces au Christ Jésus, notre Seigneur, qui m'a
donné les forces nécessaires, de ce qu'il m'a jugé digne de sa
confiance en me chargeant de ce ministère, moi qui antérieurement
avais été blasphémateur, persécuteur et oppresseur. Mais il a eu
pitié de moi, parce que je l'avais fait par ignorance, dans mon
incrédulité, et la grâce de notre Seigneur a été surabondante, avec
la foi et l'amour pour le Christ Jésus. [15] C'est là un fait certain et
absolument digne d'être accepté, que le Christ Jésus est venu au
monde pour sauver les pécheurs, parmi lesquels je suis le premier.
Mais c'est pour cela que j'ai été l'objet de la miséricorde, afin que
le Christ Jésus montrât toute sa générosité en ma personne d'abord,
pour que je servisse d'exemple à ceux qui croiraient en lui, pour
avoir la vie éternelle. Donc au roi de l'univers, au seul Dieu
immortel et invisible, honneur et gloire aux siècles des siècles! Amen!

I, 12-17. Les passages parallèles cités à la fin de la note précédente, nous font voir très-clairement la portée de cette nouvelle digression. C'est d'ailleurs un passage où l'individualité de Paul est très-bien dessinée. En comparant ses tendances antérieures avec ce qu'il devint depuis sa conversion, celui-ci ne pouvait que s'incliner, avec une humilité pleine de reconnaissance, devant la grâce de Dieu qui, sans tenir compte de ses antécédents, lesquels le rendaient si peu digne de cette préférence, s'adressa tout juste à lui pour faire de lui l'instrument le plus actif et le plus énergique pour la propagation de l'Évangile. C'est bien lui qui pouvait dire : «J'avais fait beaucoup de mal à l'Église, mais la grâce de Dieu me fit encore beaucoup plus de bien, en faisant naître en moi la foi et l'amour pour ce Christ que je persécutais. Je suis l'exemple vivant, et le plus instructif entre tous, de ce que Christ a voulu faire et de ce qu'il peut faire pour les enfants de ce monde pécheur et perdu.» Ce passage s'accorde donc très-bien avec la situation personnelle de l'apôtre Paul, dont toute la théologie est, en dernière analyse, le reflet de son expérience intime. Mais comme il avait l'habitude de rappeler lui-même ses antécédents partout où l'occasion s'en présentait, la reproduction de ces mêmes souvenirs était chose assez naturelle de la part de quelqu'un qui prétendait écrire en son nom. Le présent passage ne décide donc rien relativement à l'authenticité de l'épître (comp. du reste pour la phrase, Tite III, 8).

Pour la doxologie qui termine le morceau, voyez Rom. XI, 36; XVI, 27. 2 Cor. II, 14; IX, 15. Éph. III, 20. Phil. IV, 20. Au

lieu du *roi de l'univers* (Hébr. I, 2 ; XI, 3), on peut aussi traduire le *roi des temps*, et y voir une expression synonyme d'Éternel. Pour les autres épithètes, voyez aussi chap. VI, 16. Rom. I, 20, 23.

18 Voilà la prédication que je te recommande, mon fils Timothée, en vue des prophéties faites autrefois sur ton compte, afin que, aidé par elles, tu fasses ton service de soldat dans cette belle campagne, en conservant la foi et une bonne conscience, que quelques-uns ont perdue, de manière à faire naufrage relativement à la foi. De ce nombre sont Hyménée et Alexandre, que j'ai livrés à Satan, pour qu'ils apprennent à ne pas blasphémer.

I, 18-20. Si nous avons bien compris ces dernières lignes, l'auteur y reprend le fil de ses premières idées, en signalant tout ce qu'il vient de dire comme l'objet de la vraie prédication chrétienne (comp. v. 5), en opposition avec les sujets futiles ou stériles ou autrement impropres, traités par d'autres. La mention de la foi, de la conscience et des égarements de plusieurs, nous ramène nécessairement au passage cité.

Ce qui est dit, un peu obscurément, de *prophéties* faites autrefois au sujet de Timothée, reçoit peut-être son explication la plus naturelle par un autre passage de notre épître, où il est parlé de la consécration de ce disciple au saint ministère, par l'imposition des mains de la part des anciens de l'église de sa ville natale (chap. IV, 14). Rien ne nous empêche de nous représenter cette scène, sans doute solennelle et touchante, rehaussée encore par des vœux fervents et des espérances hautement énoncées sur la carrière que le jeune homme s'apprêtait à parcourir. D'après cela, il serait recommandé ici à tous ceux qui se vouent au ministère, de ne jamais perdre de vue de telles prédictions et les promesses correspondantes, et d'y puiser un élément nouveau de force.

Les termes de *service*, *campagne* (non pas *combat*), appartiennent au langage militaire, et rappellent une des allégories les plus familières à l'apôtre Paul, qui aime à comparer la carrière chrétienne en général, ou plus particulièrement la carrière apostolique, à un service militaire. Comme cette allégorie se prête à des applications très-variées, elle revient dans les épîtres sous des formes très-diverses : par ex. Rom. XIII, 12. 2 Cor. X, 5.

1 Thess. V, 8. Éph. VI, 11 suiv. 2 Tim. II, 3 suiv.; IV, 7, 8, et ci-après chap. VI, 12.

Enfin, les injonctions faites à Timothée ramènent à l'esprit de l'auteur, par une association naturelle des idées, le souvenir d'autres ministres qui n'avaient point justifié les espérances conçues à leur sujet. Mais les allusions que ce souvenir lui suggère sont peu intelligibles pour nous. Hyménée est encore nommé 2 Tim. II, 17. Alexandre pourrait être le même que celui qui est mentionné 2 Tim. IV, 14 (tandis que ce serait peut-être aller trop loin que de l'identifier avec celui dont il est parlé Actes XIX, 33). Mais ces diverses données ne jettent pas un jour suffisant sur notre passage. Celui-ci nous permet seulement de dire que les deux hommes en question ont *fait naufrage* relativement à la foi chrétienne, c'est-à-dire l'ont abandonnée ou reniée, après avoir perdu leur *bonne conscience*, et qu'à la suite de cela, Paul a dû les *livrer à Satan*, c'est-à-dire les déclarer exclus de la communauté d'Ephèse (1 Cor. V, 5). Rien n'empêche de voir dans ces lignes une allusion directe à des faits historiques. Chez ces hommes, la défection religieuse avait donc été une suite de la défection morale. Satan étant considéré comme exerçant son empire dans le monde non régénéré par l'esprit de Christ, l'excommunication est une espèce d'exil qui fait rentrer le condamné sous l'empire de Satan, ou plutôt elle est un arrêt qui constate que ce changement a eu lieu par la volonté même du coupable. Seulement il est essentiel de remarquer que cet arrêt n'est pas définitif et irrévocable, car ici même il est dit qu'il a un but pédagogique et qu'il réserve le cas où ce but serait atteint.

[1] Je te recommande donc avant toutes choses de faire faire des
prières, des supplications, des intercessions et des actions de grâces,
pour tous les hommes, pour les rois, et toutes les autorités, afin
que nous menions une vie paisible et tranquille en toute piété et
honnêteté. Car cela est bon, et agréable à Dieu, notre sauveur,
lequel veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la
connaissance de la vérité. [5] Car il y a un seul Dieu, et aussi un
seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus, qui
s'est donné en rançon pour tous, fait révélé en son propre temps, et
pour l'attestation duquel j'ai été désigné comme prédicateur et
apôtre (je dis la vérité, je ne mens pas!), pour instruire les païens
dans la foi et la vérité.

II, 1-7. Après les considérations d'une portée plus générale, l'apôtre entre dans des détails relatifs au culte public. Car il faut bien se pénétrer de ce fait, que dans tout ce chapitre il est question, non de prières individuelles et domestiques, mais de ce qui doit avoir lieu dans les réunions de la communauté entière. Quant aux synonymes accumulés au v. 1 (comp. Phil. IV, 6), il ne faut pas trop se soucier de la signification particulière à chacun d'eux, bien qu'il ne soit pas impossible de distinguer des prières d'adoration, d'actions de grâces, de requête et autres.

La prière pour les autres doit être universelle, parce qu'il y a un même Dieu et sauveur pour tous, dont la grâce s'étend à tous, qui ne refuse son secours à personne. Mais si nous ne devons refuser le concours de nos prières à personne, l'auteur applique ce principe d'une manière plus spéciale à une certaine catégorie d'hommes, comme pour en revendiquer l'absoluité d'une manière plus énergique. Il a pour cela des motifs particuliers (comp. Rom. XIII). L'esprit juif était naturellement frondeur en face de l'autorité païenne, et de fausses idées de liberté chrétienne pouvaient entraîner les Grecs dans la même direction. Les *rois* dont il est question dans le texte, sont les empereurs romains, auxquels on donnait ce nom dans les pays de langue grecque. En nous accoutumant à prier pour les souverains et les magistrats, nous nous préservons nous-mêmes de toute velléité de désobéissance, et, par suite, nous mènerons une vie paisible, nous ne causerons pas de désordre, et on nous laissera en repos. Cet avertissement était d'autant plus nécessaire, que l'autorité civile devait regarder comme politiquement suspects tous ceux qui se séparaient de la religion de l'État.

Ce passage a aussi une certaine portée dogmatique, en ce qu'il exclut assez explicitement l'idée de l'élection dans le sens strict et absolu, ou de la prédestination individuelle. Calvin a tâché de l'accommoder à son système, en n'y voyant que la thèse de l'application de la grâce à toutes les *catégories* d'hommes. Voyez aussi Rom. V, 18 ; IX, 30 ; XI, 32. Tite II, 11. Du côté opposé, on a cru pouvoir déduire de notre texte l'universalité du salut, parce qu'il semble impossible que ce qui est voulu de Dieu, n'arrive pas. Tout cela montre seulement que les écrits apostoliques ne sont pas des traités de théologie, dans lesquels les besoins de l'enseignement pratique et populaire céderaient la place aux exigences des théories et de la pure logique. On remarquera par

exemple ici, que l'unité de Dieu est pour l'auteur une vérité qui ne se renferme pas dans la sphère de l'abstraction, mais qui se traduit en effets vivants et concrets dans la sphère évangélique (comp. 1 Cor. VIII, 1 s. Éph. IV, 4).

Le nom de *médiateur* n'est donné à Christ que dans ce seul endroit des épîtres, mais l'idée du fait se retrouve aussi Rom. V, 10. 2 Cor. V, 19. Col. I, 20. Jésus est en même temps distingué de Dieu, du *seul* Dieu (1 Cor. VIII, 6). C'est en sa qualité d'*homme* qu'il est médiateur, comme Moïse l'a été autrefois (Gal. III, 20), tandis que la gnose hérétique demandait la médiation à des anges (Col. II, 15, 18) ou autres êtres intermédiaires. La théologie officielle de l'Église a très-énergiquement combattu cette formule, en insistant sur ce que Christ a été médiateur par sa double nature d'homme et de Dieu.

Entraîné par la liaison naturelle des idées, l'auteur oublie qu'il a commencé à donner des instructions pour le culte public ; l'universalité de la grâce lui rappelle les païens appelés à l'héritage commun, et ainsi il arrive à reproduire encore une assertion favorite de Paul, en parlant de la mission spéciale de celui-ci, qu'il affirme solennellement en vue de ceux qui la contestaient. La vocation des païens a dû être l'objet d'une déclaration (ou *témoignage*) particulière de Dieu, faite à un moment déterminé de l'histoire (Gal. IV, 4. Tite, I, 3). Tout cela rentre dans la prédication usuelle de Paul, sans que la phraséologie soit servilement copiée sur les passages parallèles. Nous rappelons, à ce propos, la remarque que nous avons faite sur chap. I, 16.

[8] Je veux donc qu'en tout lieu les hommes prient en levant des mains pures, sans colère ni mauvaises pensées ; de même les femmes, en vêtements décents, se parant de pudeur et de modestie, non de tresses et d'or, ou de perles et d'habits somptueux, mais de bonnes œuvres, comme cela convient à des femmes faisant profession de piété. La femme doit suivre l'instruction en silence avec une entière soumission. [12] Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de s'émanciper de l'autorité de l'homme : elle doit garder le silence. Car c'est Adam qui fut créé le premier, et Ève ne le fut qu'après ; et ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais ce fut la femme qui, s'étant laissé séduire, se trouva être en défaut. Cependant elle sera sauvée par la maternité, si elle persiste dans la foi et dans la charité, et dans la sanctification avec modestie.

II, 8-15. L'auteur revient à son sujet, en ajoutant d'autres règles à celles qu'il avait données d'abord à l'égard des réunions de culte. En venant à ces assemblées et en participant aux prières qui se font en commun, chaque sexe doit se garder de certains défauts. Les hommes doivent se défaire d'avance de toute passion ou pensée incompatible avec la piété et la charité chrétiennes (Matth. V, 23), les femmes de tout ce qui trahirait des préoccupations mondaines et vaniteuses. Au dedans comme au dehors, la prière demande une disposition conforme à la sainteté de l'acte.

Puis il y a encore une règle particulière à l'autre sexe (comp. 1 Cor. XIV, 34 s.). La place de la femme, dans la société humaine, est une autre que celle de l'homme. L'homme a la puissance de la parole, l'initiative de l'enseignement et de l'action ; la femme doit se subordonner et se taire en public. Cette manière de comprendre la position respective des deux sexes, est pleinement acceptée par la psychologie et la morale philosophique et sociale. Seulement, la science fera ses réserves sur la portée des arguments produits ici (comp. 1 Cor. XI, 8, 9) à l'appui de la thèse formulée. Notamment on pourra demander si Adam a fait preuve d'une plus grande force morale qu'Ève, en se laissant séduire par un être en tout cas plus faible que celui qui l'avait séduite elle-même. Mais la question n'est pas là. L'argumentation de l'auteur est conforme à l'esprit du récit de la Genèse, qui aboutit à la même conclusion. (Comp. 2 Cor. XI, 3. Sir. XXV, 24 (32).

Au point de vue évangélique, au contraire, il n'y a pas de différence entre les sexes (Gal. III, 28) ; le salut est destiné et offert à l'un comme à l'autre ; et tous les deux, dans leur position respective, ont des devoirs à remplir, dont l'accomplissement est indispensable. La destination terrestre de la femme, c'est la *maternité*, qui, loin de l'empêcher de faire son salut, lui offre des occasions spéciales de s'exercer au devoir, pourvu que les devoirs généraux, foi, sanctification, etc., ne soient pas négligés. Il est évident que l'auteur parle ici d'une manière toute générale, et au point de vue pratique, nous dirions volontiers humanitaire. Le fait que toutes les femmes ne deviennent pas mères, n'y change rien. Il y a seulement à dire que l'auteur qui a écrit 1 Cor. VII, s'est placé à un tout autre point de vue que le nôtre. Cependant celui-ci n'a pas voulu dire que la femme est sauvée *par le fait* même qu'elle devient mère, au sens physique. La maternité dont

il parle, c'est l'ensemble de tous les devoirs particuliers à l'autre sexe, y compris surtout l'éducation des enfants. C'est aussi pour cette raison que nous rapportons le dernier verbe du texte, bien qu'il soit au pluriel, aux femmes et non aux enfants, l'auteur n'ayant pas voulu dire : elles seront sauvées en devenant mères, pourvu que les enfants soient chrétiens.

[1] C'est un fait certain : si quelqu'un aspire à être chef de la communauté, il désire une belle fonction. Or, il faut que le chef de la communauté soit irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, sage, modeste, hospitalier, sachant enseigner, point ivrogne ni violent, mais doux, pacifique, n'aimant point l'argent, gouvernant bien sa propre maison, tenant ses enfants dans la soumission et dans une parfaite honnêteté. Si quelqu'un ne sait pas gouverner sa propre maison, comment dirigera-t-il la communauté de Dieu ? Il ne doit pas être nouvellement converti, de peur qu'étant enflé d'orgueil, il ne finisse par donner prise au diable. Enfin, il doit aussi jouir d'une bonne réputation de la part de ceux du dehors, pour qu'il ne soit pas l'objet d'incriminations et ne tombe au pouvoir du diable.

III, 1-7. Ici l'autenr aborde un sujet déjà traité dans l'épître à Tite (chap. I, 5 suiv.). de manière que les deux textes emploient en partie des expressions identiques. On comprend que nous ayons évité de nous servir des termes : *évêque*, *épiscopat*, qui nous mettraient à eux seuls en face d'un état de choses inconnu au premier temps du christianisme. L'*épiscopos* des épîtres est l'*Ancien*, le membre du corps des administrateurs ou pasteurs de l'église locale. Nous avons d'ailleurs traité ces choses dans l'Introduction.

Il n'y a d'obscur dans ce passage que ce qui y est dit pour motiver la nécessité des deux dernières qualités exigées des chefs de la communauté. Ils ne doivent pas être *néophytes* (expression qui est restée dans le langage ecclésiastique), c'est-à-dire nouvellement convertis (à la lettre : nouvellement plantés, 1 Cor. III, 6), par conséquent trop inexpérimentés encore, trop peu familiarisés avec l'Évangile, ses principes et les devoirs qu'il impose ; et en second lieu ils doivent jouir d'une bonne réputation même au dehors, parmi les païens, de peur que la mauvaise opinion qu'on aurait d'eux dans le public ne retombe sur la communauté. Dans les deux phrases accessoires il est positivement question du

diable, comme c'est le cas partout dans le Nouveau Testament quand le mot est accompagné de l'article, et le diable doit être nommé dans les *deux* cas, comme auteur ou promoteur d'une conséquence fâcheuse pour l'individu, objet d'un choix inconsidéré. Le *jugement* du diable (v. 6) ne peut pas être celui par lequel le diable lui-même est condamné (en vue de son orgueil, comme l'a voulu la théologie des écoles, bien que les textes n'en parlent nulle part), mais c'est la condamnation qu'il amène lui-même sur ceux qui se laissent séduire par lui (qui donnent dans ses piéges (chap. VI, 9. 2 Tim. II, 26). Une pareille issue est très-possible là où l'orgueil d'un homme élevé à une dignité qui ne lui revenait pas, et l'autorité considérable dont est revêtu quelqu'un qui n'en était pas digne, sont autant de causes directes d'égarements et de chutes.

8 Les diacres pareillement doivent être honnêtes, sans duplicité, ni adonnés à des excès de vin, ni avides de lucre, unissant la foi en la vérité révélée à une conscience pure. Eux aussi doivent être d'abord éprouvés, et n'exercer leur ministère que s'ils sont irréprochables. Les femmes pareillement doivent être honnêtes, non médisantes, sobres, fidèles en toutes choses. Les diacres doivent être maris d'une seule femme, et savoir bien gouverner leurs enfants et leurs familles. Car ceux qui auront bien rempli leur ministère, obtiennent un rang honorable et une grande assurance dans la foi au Christ Jésus.

III, 8-13. Les *diacres* étaient, comme on sait par de nombreux passages (Actes VI, 1 suiv. Phil. I, 1. 1 Cor. XII, 28. Rom. XII, 7), une classe particulière de fonctionnaires de l'Église primitive, chargés particulièrement des intérêts matériels de la communauté, et du soin des pauvres et des malades. Les prescriptions faites ici relativement à leur choix, font voir qu'on ne les regardait pas comme des serviteurs subalternes, mais comme placés dans un poste d'honneur, et chargés d'une certaine responsabilité. On ne doit donc pas y mettre le premier venu, mais choisir des hommes sûrs, qui auront fait leurs *preuves* par leur conduite antérieure.

Nous nous sommes permis de traduire un peu librement: *unissant la foi en la vérité révélée à une conscience pure*, idée qui a été exprimée dans des termes plus simples, chap. I, 19. Le texte dit à la lettre: *ayant le mystère de la foi dans une conscience*

pure. Le terme de *mystère* désigne, dans le langage paulinien, les vérités cachées autrefois, et devenues naguère l'objet de la révélation évangélique; comp. 1 Cor. II, 7 suiv.; IV, 1. Éph. VI, 19. Col. IV, 3, etc. Le mystère de la foi est donc l'ensemble des faits révélés par la manifestation de Christ, et qui sont l'objet de la foi chrétienne.

On s'est demandé de quelles *femmes* l'auteur peut avoir voulu parler dans un pareil contexte? Comme il continue immédiatement après à s'occuper des diacres, il n'y a que deux explications qui soient admissibles. Ou bien il a voulu parler des épouses de ces diacres, ou des diaconesses, dont l'institution, dans l'Église primitive, est attestée par Rom. XVI, 1. Nous préférons cette dernière interprétation, l'auteur introduisant ces personnes, comme les diacres aussi, par l'adverbe: *pareillement*, ce qui semble indiquer une nouvelle catégorie de fonctionnaires. De fait, il a partout en vue, dans ce chapitre, non pas autant de donner des avis à ces derniers, que de signaler les qualités auxquelles il conviendra de regarder en les choisissant. Or, on n'avait pas à choisir les femmes des diacres, mais les diaconesses.

Enfin la dernière phrase aussi a donné lieu à des interprétations très-variées. En disant: *un rang honorable*, nous écartons l'opinion qui y voit une promesse pour la vie future, ainsi que celle qui prétend y trouver la perspective d'un avancement hiérarchique. L'auteur veut dire que le diaconat est une fonction ou position tout aussi honorable que la charge d'Ancien, quoique peut-être plus pénible et moins prééminente, la dignité du ministre se mesurant, au point de vue chrétien, non d'après des considérations extérieures et sociales, mais d'après la fidélité dans l'accomplissement du devoir (comp. 1 Cor. XII, 4 suiv.). Mais il ne s'agit pas seulement de la *position* sociale; celui qui s'acquitte consciencieusement de son devoir acquiert en même temps pour lui-même une force morale plus grande, une trempe de caractère plus énergique, un courage plus ferme, dans tout ce qui concerne la sphère religieuse.

14 Je t'écris cela, tout en espérant revenir auprès de toi dans un bref délai, et pour le cas que je devrais être retardé, afin que tu saches comment il convient de se conduire dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église du Dieu vivant, qui est la colonne et la base de la vérité.

III, 14, 15. On peut supposer que l'auteur, en commençant cette phrase, songeait à terminer sa lettre ; mais par des motifs particuliers, peut-être après une courte interruption, il reprend la plume et parcourt encore une fois le même cercle d'idées, en revenant aux instructions pastorales et polémiques qu'il a touchées dans les premiers chapitres.

La dernière ligne du texte que nous venons de transcrire et le verset qui va suivre, offrent des difficultés nombreuses et sont regardés à juste titre comme le passage le plus obscur de toute l'épître. Nous avons traduit le texte, de manière que les mots : *colonne et base de la vérité*, sont joints à ce qui précède et contiennent une espèce de définition de l'Église, qui serait ainsi désignée comme une maison solidement bâtie, pour servir d'un lieu de dépôt auquel Dieu aurait confié le trésor de la révélation. L'auteur, retournant cette image de plusieurs manières, s'en tient tour à tour à la notion de la *maison* entière, surtout parce qu'il veut aussi parler de ses habitants, à celle d'une *colonne* qui soutient le toit de l'édifice, enfin à celle du *fondement*, sur lequel repose la construction. Ces diverses applications de l'allégorie reviennent aussi ailleurs (Gal. II, 9. Éph. II, 20). En tout cas il serait faux de traduire de manière que Timothée serait appelé une colonne et un fondement de la vérité, comme quelques commentateurs l'ont proposé.

Tout de même nous avouons qu'il y a encore une autre explication du texte qui se recommande à notre attention. C'est celle qui détacherait la phrase en question de ce qui précède, pour en faire le commencement du verset suivant : «C'est la colonne et la base de la vérité, et une vérité révélée grande et importante de l'aveu de tous, que celle qui fait l'objet de notre foi, savoir », etc. Ce qui rend le choix difficile, c'est que le morceau précédent qui parle des anciens et des diacres, et le suivant qui parle des faux docteurs, ne sont pas reliés l'un à l'autre par une transition indiquée clairement dans le texte, de quelque manière qu'on coupe celui-ci. Tout au plus pourrait-on dire que le chapitre III contenant des avis pratiques, et le chapitre IV des faits relatifs à la prédication positive, la phrase qui parle de la *vérité* semblerait plutôt appartenir à la seconde série d'idées. Mais à cela on peut objecter que la première ayant abouti (v. 15) à la mention de la vérité, c'est là ce qui amène naturellement la seconde.

16 Et elle est grande sans contredit, la vérité révélée de la religion : « Qui fut manifesté en chair, légitimé en esprit, vu des anges, prêché aux nations, cru dans le monde, exalté en gloire. » Mais l'Esprit dit clairement que dans les derniers temps plusieurs abandonneront la foi, en prêtant l'oreille à des esprits séducteurs, à des doctrines de démons, de menteurs hypocrites, dont la propre conscience est flétrie, qui proscrivent le mariage et commandent l'abstinence à l'égard d'aliments que Dieu a créés pour que les fidèles, qui ont reconnu la vérité, en usent avec actions de grâces. Car tout ce que Dieu a créé est bon et rien n'est à rejeter, pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces ; car c'est sanctifié par la parole de Dieu et la prière.

III, 16-IV, 5. Nous avons cru devoir combiner la fin du chapitre III et le commencement du chapitre IV, de manière qu'il en résulte une antithèse entre la vérité et l'erreur, entre l'évangile authentique et la fausse doctrine. Nous convenons cependant que cette antithèse est assez peu logique et ne fait guère ressortir la tendance opposée des deux points de vue. Car dans la première partie, l'auteur relève exclusivement les thèses de la prédication chrétienne qui se rapportent à la personne de Christ, sans en tirer aucune application pratique ; dans la seconde, au contraire, il n'est question que d'un ascétisme extérieur et grossier, lequel n'est ramené en aucune façon à des principes théologiques. Il n'y a donc pas, à vrai dire, correspondance entre ces deux membres. C'est probablement ce qui a autrefois fait préférer aux interprètes la coupe usuelle des chapitres, par laquelle la liaison des idées, que nous avons cherché à rétablir, est rompue tout à fait.

La première partie (v. 16) est intéressante parce que d'après elle l'Évangile (le *mystère* de notre religion, v. 9) est résumé de manière que la *personne* de Christ (et non pas même son œuvre) en fait toute la substance. Une assertion aussi exclusive semble avoir dû être amenée par une théorie opposée qui tendait à amoindrir le rang de Christ, ou sa position au centre même de la nouvelle économie. Le résumé lui-même ne se rattache pas facilement à ce qui précède ; car la substitution du mot *Dieu*, au mot *qui*, dans les manuscrits du second âge, a été un expédient de la critique ou des copistes, tout aussi bien que le changement du masculin du pronom relatif, au neutre, chez les Pères grecs. Ce passage a l'air d'une citation, d'un emprunt fait à un texte

connu dans l'Église, texte que quelques-uns ont pensé avoir été celui d'un cantique et que d'autres ont supposé avoir été une formule de confession. Quoi qu'il en soit, nous avons cru devoir le mettre entre guillemets. Les phrases dont ce résumé se compose, semblent être le produit d'une rédaction étudiée et rhythmique ; aussi ne sont-elles pas absolument transparentes. La seconde, *légitimé en esprit*, combinée avec la première, rappelle le passage Rom. I, 3, 4, où il est aussi question de la légitimation du Fils de Dieu, ou de la preuve de sa nature supérieure, en face de son apparition historique et humaine. L'*esprit*, dans cette phrase, paraît être opposé à la chair, et désigner ainsi l'élément supérieur dans la personne de Christ. Il est difficile de dire à quoi fait allusion la phrase qui parle des anges. Nous croyons cependant qu'elle se rapporte, non à des scènes de la vie terrestre de Jésus, mais à son état d'exaltation. Le parallélisme poétique, si l'on tient à le trouver dans ces lignes, mettrait en regard, dans ce cas, la 3e et la 6e, tandis que la 1re correspondrait à la 2e, et la 4e à la 5e. Mais un livre de cantiques chrétiens, en prose grecque rhythmique, au début même de l'Église? C'est peut-être le cas de rappeler que Pline le jeune, dans sa fameuse lettre à Trajan (Epp. X, 97), parle de cantiques chantés en l'honneur de Christ. Ce témoignage aura sa valeur surtout si l'on reconnaît la force des autres arguments qui peuvent faire croire que l'épître n'a été composée que quelques dizaines d'années après la mort de Paul.

Pour bien comprendre la seconde partie de ce morceau, il faut ne pas perdre de vue que l'auteur parle à la fois de faux docteurs et de personnes égarées et séduites par eux. Quant aux premiers, il est évident, par ses paroles mêmes, qu'ils sont déjà à l'œuvre, puisqu'il ne se borne pas à décrire leurs tendances plus ou moins vaguement, mais qu'il dénonce les opinions qu'ils veulent faire prévaloir ; tandis qu'à l'égard des autres, il exprime simplement des craintes, il signale le danger, il met le lecteur en garde contre des doctrines qui menacent d'envahir la communauté, et lui recommande (v. 6 suiv.) de veiller à ce que le mal ne se propage pas. Les craintes lui sont suggérées par l'esprit ; ce n'est pas la vaine appréhension d'un pessimiste, mais un pressentiment qui puise sa raison d'être à la même source que les autres manifestations de l'activité apostolique. Et si ce pressentiment, d'ailleurs clair et positif, cette prévision, se rapporte aux *derniers*

temps, il faut se souvenir que les derniers temps, c'étaient, d'après l'opinion commune des premiers chrétiens, précisément ceux dans lesquels on vivait, la prochaine réapparition de Christ dans sa gloire devant bientôt inaugurer un nouveau siècle. On se représentait toujours l'avenir messianique comme formant le contraste le plus absolu avec la situation de l'époque immédiatement précédente, entre autres aussi à l'égard des dispositions religieuses et morales des hommes (Matth. XXIV, 11, 12). L'auteur s'attend donc à ce que les mauvaises influences prévaudront à mesure qu'on s'approchera de la fin, mais cela ne l'empêche pas de continuer à les combattre, et d'enjoindre à ceux qu'il veut instruire d'en faire de même.

Pour ce qui est de la fausse doctrine elle-même, caractérisée ici par quelques traits spéciaux, nous en avons parlé dans l'Introduction. Au sujet des abstinences prescrites à l'égard des aliments, on peut comparer Col. II, 16 suiv. (Rom. XIV. 1 Cor. X, 26; VIII, 8. Matth. XV, 11). L'essentiel n'est pas qu'on choisisse les aliments, mais qu'on en use avec reconnaissance pour celui qui les donne. Ce n'est pas l'objet matériel qui décide de la valeur de l'acte, mais le sentiment qu'on y apporte. Il en sera de même du mariage, qui est d'institution divine, et qui vient d'être signalé comme une sphère particulière où le devoir chrétien s'exercera avec un égal profit pour les individus et pour la société. Ceux qui, par des motifs étrangers aux intentions de Dieu, prescrivent, à ces deux égards, des devoirs factices, et dénaturent ainsi l'enseignement de l'Évangile, sont des menteurs, inspirés non par Dieu, mais par le diable, ennemi lui-même de la vérité. Ils sont de plus hypocrites, puisque tout en affectant, par une pareille doctrine, d'élever les hommes à une plus grande perfection, ils ne sont pas purs eux-mêmes, mais portent sur leur propre conscience les marques, la flétrissure du vice (Col. II, 18-23).

6 En inculquant cela aux frères, tu seras un bon ministre du Christ Jésus, nourri des paroles de la foi et de la bonne doctrine, que tu as suivie jusqu'ici. Mais ces contes profanes et absurdes, repousse-les, et exerce-toi à la piété. Car l'exercice corporel est bien peu utile; la piété, au contraire, est utile à tous égards, puisqu'elle a la promesse de la vie présente et de la vie future. C'est là un fait certain et absolument digne d'être accepté. C'est aussi pour cela que nous subissons fatigues et déboires, parce que nous mettons notre

espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes, avant tout de ceux qui se fient en lui. Voilà ce que tu dois prêcher et enseigner.

IV, 6-11. L'auteur revient aux instructions à donner à son disciple, pour la conduite du troupeau qu'il lui a confié. On peut admettre que la recommandation formulée ici embrasse à la fois le côté positif de l'enseignement (les paroles de la foi, la bonne doctrine, la piété) et le côté négatif, la résistance à opposer à l'invasion des fausses doctrines signalées tout à l'heure. Ces dernières sont qualifiées encore une fois (comp. chap. I, 4. Tite I, 14) de *contes*, à la fois *profanes*, c'est-à-dire contraires à la vraie religion, et *absurdes*, litt. : tels que les débitent les vieilles femmes, n'ayant ni rime ni raison. Elles sont encore désignées par le terme d'*exercices corporels*, c'est-à-dire comme tendant à un ascétisme purement extérieur, empêchant tout au plus les excès grossiers, mais ne contribuant en rien à la sanctification intérieure, à la régénération foncière et radicale. Ce dernier travail (car c'en est aussi un; l'auteur l'appelle hardiment un exercice, une *gymnastique* de l'esprit) est résumé et caractérisé par le terme de *piété*, nous dirions peut-être plus exactement : tendance, direction de toutes les forces vives vers les choses religieuses. C'est à des tendances et des efforts de ce genre (Col. III, 1) qu'est promise la double récompense de la paix de l'âme pour la vie présente, et de la félicité à venir. Un apôtre, un ministre de Christ, doit d'autant plus travailler et lutter dans ce sens, que ce n'est qu'en élevant constamment sa pensée vers Dieu et en restant en communion avec ce sauveur, qu'il triomphera des obstacles et des avanies que lui réserve le monde. Les moyens purement corporels n'y peuvent rien.

Dans la dernière phrase, il y a une expression un peu singulière. L'auteur paraît dire que Dieu sauvera (en réalité) tous les hommes, sans distinction; et que les croyants n'auront à cet égard qu'un privilége relatif, comme par exemple celui de la priorité. Cela dépasserait encore l'assertion du chap. II, 4. Mais telle n'a jamais été la doctrine chrétienne, qui a toujours nommé la foi comme la condition indispensable du salut. Il faudra donc admettre que la forme de la phrase ne répond pas exactement à la pensée de l'auteur. L'universalité du salut est bien dans les intentions de la bonté éternelle, mais ce salut est assuré *avant*

tout à ceux qui sont dans les dispositions religieuses nécessaires pour l'obtenir; c'est donc *avant tout* de ce côté-là qu'il faut tendre, et *exercer* ses forces.

12 Fais en sorte que personne ne te méprise à cause de ta jeunesse, mais sois le modèle des fidèles à l'égard de la parole, de la conduite, de la charité, de la foi, de la chasteté. Jusqu'à ce que je revienne, aie soin de la lecture, de la prédication, de l'enseignement. Ne néglige point le don que tu possèdes, et qui t'a été donné, avec prophétie, lorsque tu reçus l'imposition des mains par les Anciens. Voilà ce dont tu te préoccuperas, voilà en quoi tu mettras ton existence, afin que tout le monde puisse reconnaître tes progrès. Prends garde à toi et à ton enseignement; sois persévérant dans ces choses : car en faisant cela, tu te sauveras toi-même ainsi que ceux qui t'écoutent.

IV, 12-16. Les instructions données à Timothée continuent en prenant un caractère à la fois plus personnel et plus général. (On peut comparer Tite II, 7, 15.) Timothée était jeune encore du temps de Paul, comparativement parlant, et avait en face de lui, à Éphèse, bien des hommes plus âgés. Il devait donc s'observer avec d'autant plus de soin, pour ne donner aucune prise à la critique, et pour allier toujours la fermeté à l'aménité du caractère. On comprend que ce rapport a dû se reproduire bien fréquemment, de sorte que les recommandations faites dans le texte, individuelles pour la forme, étaient d'une application générale et journalière. Voyez d'ailleurs ce que nous avons dit sur ce passage dans l'Introduction. Nous avons traduit à dessein la première phrase un peu librement, parce qu'elle contient évidemment un avis donné à Timothée, bien qu'à la lettre (*que personne ne méprise ta jeunesse*) elle semble s'adresser plutôt aux autres.

C'est ici le seul passage du Nouveau Testament où il soit explicitement question de la *lecture* (de textes sacrés de l'Ancien Testament) dans l'Église apostolique. Mais les nombreuses citations scripturaires qu'on rencontre dans les épîtres, prouvent à elles seules que les chrétiens grecs mêmes devaient être plus ou moins familiarisés avec ces textes, par suite de l'instruction qui leur avait été donnée. Dans la synagogue, ces lectures étaient d'usage depuis longtemps (voyez notre *Histoire du Canon*, chap. 1). La *prédication* et l'*enseignement* sont ici nommés comme deux choses distinctes. Par ce dernier terme, on désigne une

instruction suivie et méthodique, par le premier, le discours d'occasion et subsistant pour lui-même. Pour plus de détails, voyez 1 Cor. XIV. Il n'est pas dit précisément que Timothée doit faire tout cela par lui tout seul; il doit prendre soin que les choses se fassent régulièrement d'après l'ordre établi.

Le *don* dont il est parlé ici, c'est l'aptitude d'un homme à un certain genre d'activité; c'est le *talent* dont parlait la parabole, en disant que le Maître le confia à ses serviteurs pour le faire valoir. Ici il s'agit naturellement des capacités particulières que la Providence (le saint esprit, 1 Cor. XII, 4 ss.) avait accordées à Timothée pour remplir dignement et utilement un ministère comme celui dont il avait été chargé. A ce propos, on lui rappelle la scène de sa consécration solennelle, où les Anciens de la communauté de Lystres (Actes XVI, 1 ss.), sous les auspices de l'apôtre (2 Tim. I, 6), lui avaient imposé les mains, pour appeler sur lui la bénédiction céleste, et où, dans l'émotion du moment, les uns et les autres lui prédisaient une carrière pastorale pleine de succès (chap. I, 18). Nous justifions notre traduction de la phrase qui s'y rapporte (*avec*, accompagné de prophétie, *pendant que* celle-ci se produisait) par des passages où la préposition a nécessairement un sens analogue, par ex. 2 Tim. II, 2. 2 Cor. II, 4; V, 10; et nous ne disons pas: le don t'a été donné *par* la prophétie.

[1] Ne réprimande pas rudement un homme âgé, mais exhorte-le comme un père, des jeunes gens comme des frères, des matrones comme des mères, des femmes jeunes comme des sœurs, en toute chasteté.

V, 1, 2. Dans ses rapports avec les différents membres de la communauté, le pasteur doit se regarder non comme un maître qui aurait à faire valoir son autorité par des formes plus ou moins roides, mais comme un membre de la famille, qui sait trouver, à l'égard de chaque autre membre, le ton convenable, d'après son âge et son sexe. Cela implique donc à la fois le respect et l'amour, en général, une certaine familiarité, mais celle-ci telle, qu'elle ne saurait donner lieu à des soupçons compromettants.

[3] Aie des égards pour les veuves, j'entends celles qui le sont véritablement. Mais si une veuve a des enfants ou des petits enfants, ceux-ci doivent être tenus les premiers à s'acquitter de leur devoir

filial envers leur famille, et à rendre la pareille à leurs parents;
car cela est agréable à Dieu. Une veuve, qui l'est véritablement,
seule et sans famille, met son espérance en Dieu et persévère nuit
et jour dans les prières et les supplications. Celle, au contraire, qui
court après les plaisirs, est morte, tout en vivant. Rappelle-leur
ceci, pour qu'elles ne prêtent pas à la critique. Mais si quelqu'un
ne prend pas soin des siens, surtout de ceux de sa propre famille,
il a renié la foi et est pire qu'un incrédule. 9 Une veuve ne doit
être inscrite sur le registre que si elle n'a pas moins de soixante
ans, si elle a été la femme d'un seul mari, si elle est connue par
ses bonnes actions, si elle a élevé des enfants, exercé l'hospitalité,
lavé les pieds des fidèles, pourvu aux besoins des malheureux, et si
elle s'est appliquée à toutes sortes de bonnes œuvres. Quant aux
jeunes veuves, tu ne les admettras point; car lorsque leurs désirs
les détachent de Christ, elles veulent se remarier, en s'exposant au
reproche de rompre leur premier engagement; en même temps elles
s'accoutument à être oisives, à courir les maisons, et non seulement
à être oisives, mais aussi jaseuses, intrigantes, parlant à tort et à
travers. 14 J'aime mieux que les jeunes femmes se marient, qu'elles
aient des enfants, gouvernent leur maison et ne donnent point
prise à l'adversaire, pour médire de nous. Car déjà quelques-unes
se sont détournées pour suivre Satan. Si donc quelque fidèle, homme
ou femme, a des veuves à assister, qu'il pourvoie à leurs besoins,
et qu'elles ne soient pas à la charge de la communauté, afin que
celle-ci puisse pourvoir aux veuves qui le sont dans la force du
terme.

V, 3-16. Ce passage a été le sujet de conjectures historiques et de tours de force exégétiques très-variés. Beaucoup de commentateurs sont d'avis que l'auteur parle de différentes classes de personnes, savoir, d'un côté de veuves pauvres à assister, de l'autre côté, de femmes chargées de certaines fonctions dans la communauté (par ex. du diaconat). Il nous semble cependant peu probable que l'auteur eût employé le même terme de *veuves*, indistinctement et d'un bout à l'autre de ce morceau, s'il avait eu en vue deux catégories de personnes absolument différentes. De plus, on remarquera qu'il reproduit tout à la fin une injonction par laquelle il avait débuté, de manière que par ce fait même le morceau tout entier se caractérise comme se rapportant à un seul et même sujet.

Dans notre pensée il est question ici de personnes âgées de l'autre sexe, membres de l'Église, veuves et indigentes, dont la

communauté prenait soin, au moyen d'une caisse de secours, comme nous savons qu'à Jérusalem déjà il en existait une (Comment. sur les Actes II, 44 s. ; V, 1 ss.). Les personnes qui devaient recevoir de ces secours étaient portées sur un registre, et l'auteur, en recommandant aux chefs d'églises d'*avoir égard* à elles (ce qui veut dire de les traiter, non comme des mendiantes, mais comme des matrones dignes et respectables), leur donne des règles d'après lesquelles ils doivent procéder pour bien employer les ressources de leur caisse.

Il excepte d'abord les veuves qui ont une famille (v. 4, etc.), laquelle peut et doit pourvoir à leurs besoins. Le devoir filial est aussi un devoir sacré pour le chrétien ; que ceux que cela regarde s'appliquent donc à l'exercer, à rendre à leurs mères ce que celles-ci autrefois leur ont donné d'abord, et que la commune n'intervienne qu'à défaut de cette ressource (v. 8 et 16).

En second lieu, il faut avoir égard à la conduite personnelle des femmes qui pourraient solliciter ces secours. Celles qui sont veuves dans la force du terme, isolées, sans famille, celles enfin qui n'ont plus rien à attendre du monde, se recommanderont par leur piété ; au contraire, celles qui tiennent encore aux plaisirs ne méritent pas cette assistance ; il y a plus : au point de vue de l'Église, elles n'appartiennent pas même au nombre des vivants (dans le sens religieux et spirituel de ce mot) ; car si la femme chrétienne, en général, doit mener une vie modeste et réservée, à plus forte raison le veuvage lui imposera le devoir de la résignation et d'une retenue exemplaire.

Enfin il y a à prendre en considération les antécédents de ces personnes. Mais les qualités énumérées v. 9 et suiv. ne doivent pas être considérées comme des conditions absolues, comme si les secours devaient être refusés aux veuves sans enfants (ce qui serait en contradiction avec une note précédente) ou à celles qui n'auraient jamais été dans le cas d'exercer l'hospitalité. Ce sont des exemples de *bonnes œuvres* que l'auteur cite ici, des motifs à faire valoir en faveur des postulantes. De plus, il ne faut pas perdre de vue qu'il ne s'agit pas ici de la charité privée, qui n'était soumise à aucune règle, mais de l'assistance publique, pour laquelle il en faudra toujours. Ainsi la limite d'âge n'a rien de choquant ; la règle relative à l'exclusion des personnes remariées en secondes noces s'explique par l'état de l'opinion dont nous avons parlé à l'occasion de Tite I, 6, et n'aura pas été

d'une bien fréquente application. Puis une femme qui a fait son devoir à l'égard de ses enfants, qui a donné ses soins hospitaliers à des étrangers, qui ne s'est pas même refusée à des services inférieurs à leur égard, une telle femme mérite bien que dans sa vieillesse on s'occupe d'elle à son tour et qu'on lui rende la vie facile. Nous connaissons les noms de plusieurs femmes chrétiennes d'Éphèse dont Paul fait l'éloge à cet égard (Rom. XVI, 6, 12).

En un mot, il ne suffit pas qu'une femme ait perdu son mari pour qu'elle tombe à charge à la communauté. Il faut surtout ne pas être trop facile à l'égard de celles à qui leur âge permet de se remarier, ce que l'auteur ne considère pas du tout comme un péché ou comme une chose inconvenante (1 Cor. VII, 39 suiv.). Il vaut toujours mieux qu'une femme, qui en a les forces, se charge des devoirs que la Providence a imposés à son sexe, et qu'elle rende ainsi des services à la société, que de la voir livrée à l'oisiveté, exposée à des distractions, sollicitée par des regrets, s'adonnant au commérage et à tous les vices enfantés par le désœuvrement, etc., et cela après avoir déclaré publiquement vouloir se retirer de la vie de famille, se consacrer uniquement à Christ et aux œuvres de charité, afin d'obtenir de la caisse publique ce qu'elle aurait dû chercher à gagner autrement. Cette caisse ne doit pas être exposée à devenir un moyen de subsistance provisoire en attendant mieux. Si nous ne nous trompons, l'auteur fait même allusion à des cas où des veuves chrétiennes auraient contracté mariage avec des païens. Voilà, dit-il, ce qu'on risque de la part de personnes non suffisamment éprouvées et sûres; la communauté ne doit pas s'exposer à être exploitée de la sorte. Tout cela, nous l'avons déjà dit, semble accuser un état des choses qui ne se comprend pas bien dès les débuts de l'Évangile, et sous la plume de Paul.

Nous admettons d'ailleurs volontiers que des matrones ainsi assistées s'employaient, autant que leurs forces le permettaient, à des services de charité.

17 Les Anciens, qui auront fait leur devoir comme chefs de la communauté, doivent être jugés dignes d'un double honneur, surtout ceux qui se donnent de la peine pour la prédication et l'enseignement. Car l'Écriture dit: Tu ne musselleras pas le bœuf qui foule le blé, et un ouvrier doit recevoir son salaire. 19 N'accueille pas d'accu-

sation contre un Ancien, à moins qu'il n'y ait deux ou trois témoins. Ceux qui sont en défaut, réprimande-les en présence de tous, pour que les autres aussi le prennent à cœur. Je te conjure, à la face de Dieu et du Christ Jésus, et des anges élus, d'observer ces choses, sans parti pris d'avance, ni pour ni contre. [22] Ne te hâte pas trop d'imposer les mains à quelqu'un, et garde-toi de te rendre solidaire des torts d'autrui. Tâche de rester pur. *Ne bois plus d'eau pure, mais use d'un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquentes indispositions.* [24] Il y a des hommes dont les fautes sont manifestes et devancent le jugement; il y en a d'autres qui ne se dévoilent qu'après. Il en est de même des bonnes œuvres; elles sont manifestes, ou du moins ne sauraient rester cachées.

V, 17-25. Tout ce morceau, à l'exception d'une phrase que nous avons soulignée, s'occupe spécialement des Anciens, et des devoirs particuliers que Timothée, en sa qualité de suppléant temporaire de l'apôtre, aura à remplir à leur égard.

Il est d'abord question d'*honorer* les services rendus par ces fonctionnaires, et nous serions assez disposé à nous servir, à cet effet, du terme d'*honoraires*, qui serait en même temps la traduction littérale de la phrase grecque, pourvu qu'on ne voulût pas songer à un traitement fixe qui leur aurait été servi, et que l'auteur dirait devoir être doublé (comp. chap. VI, 1). La citation empruntée à Deut. XXV, 4, est entendue comme formulant d'une manière figurée ou allégorique (1 Cor. IX, 9) le principe exprimé aussi par le proverbe qui suit immédiatement, et dont Jésus déjà s'était servi dans le même sens (Luc X, 7), savoir que tout travailleur doit pouvoir vivre de son travail, que nul ne doit être tenu de travailler sans une juste rémunération. Plus d'une fois nous avons vu Paul appliquer ce principe au travail des directeurs spirituels de la communauté et le revendiquer comme un axiôme dont il pourrait, s'il le jugeait à propos, réclamer le bénéfice (1 Thess. II, 6. 1 Cor. IX. 2 Cor. XII, 13 suiv., etc.). Nous voyons aussi par ce passage, que les Anciens ne faisaient pas tous et nécessairement le service de prédicateurs, car l'auteur distingue, comme méritant plus particulièrement de recevoir des témoignages de reconnaissance, ceux qui, dans cette position, se chargent *aussi* de l'enseignement. Ce qu'il recommande ici à leur égard, c'est que par des dons ou cotisations volontaires on fasse en sorte qu'ils soient suffisamment et généreusement récompensés de leurs peines (Gal. VI, 6. 1 Thess. V, 12).

Il passe ensuite à un autre ordre de faits. Il peut aussi y avoir des Anciens qui manquent à leur devoir. Cependant à cet égard il importe avant tout qu'on ne prête pas l'oreille trop facilement aux dénonciations qui pourraient être faites, car rien n'est plus fréquent que de voir les personnes placées en évidence et occupant une position supérieure, exposées à une critique malveillante et intéressée. Mais si l'accusation est fondée, et qu'une réprimande devienne nécessaire, qu'elle soit faite en présence de *tous* (les autres Anciens): pour que chacun en fasse son profit, litt., éprouve une crainte (salutaire) et se garde de tomber dans la même faute. (Pour ce qui est dit des témoins, comp. Deut. XIX, 15. Matth. XVIII, 16. 2 Cor. XIII, 1. C'est de la part de l'auteur l'application d'un antique principe de droit.) Il va sans dire que le jugement doit être impartial, litt. : *sans préjugé* (défavorable) *ni propension* (prévention favorable). C'est là un principe tellement important, que l'auteur prend un ton solennel pour le recommander à l'attention du disciple, en le conjurant de ne point le perdre de vue. Si à cette occasion il mentionne les *anges*, à côté de Dieu et du Christ, il ne faut pas y voir une allusion au jugement dernier, mais une trace de la croyance que les anges surveillent les hommes comme gardiens (1 Cor. XI, 10) et s'intéressent aux destinées de l'Église (1 Pierre I, 12). L'épithète d'*élus* qui leur est donnée, est un simple titre honorifique et n'indique point, comme on l'a pensé, une classification hiérarchique.

Une troisième recommandation concerne le choix des Anciens. Car, dans ce contexte, l'*imposition des mains* ne peut guère être comprise que comme la cérémonie de la consécration à un ministère ecclésiastique (comp. chap. IV, 14. 2e ép., I, 6). Un pareil choix ne doit pas être précipité. Car s'il tourne mal, le supérieur qui l'a fait est en quelque sorte responsable des mauvaises conséquences que cela peut avoir ; il est solidaire (litt. : participant) des fautes commises par un homme indigne ou incapable. Si la phrase : *Tâche de rester pur*, appartient au contexte, elle exprime affirmativement ce que la phrase précédente a formulé négativement. Rester *pur*, ce sera avoir mis sa responsabilité à couvert. S'il fallait traduire : *Reste chaste*, il faudrait y voir un avis analogue à celui du v. 23, dont nous allons parler plus loin.

C'est à cet avis relatif à la circonspection nécessaire dans le choix des Anciens, que nous rattachons encore les deux derniers

versets. D'après cette combinaison, l'auteur aurait voulu donner un avis sur la difficulté d'un pareil choix et un conseil pour se guider dans l'occasion. Voici, ce nous semble, le sens de ces paroles tant soit peu énigmatiques. Il faudrait traduire à la lettre: Les fautes de quelques-uns sont manifestes, les précédant au jugement ; pour quelques-uns elles suivent, etc. L'auteur veut dire : En thèse générale, les actes des hommes sont la plus sûre base du jugement à porter sur leur compte. Généralement ces actes marchent, pour ainsi dire, en avant, de manière à précéder le jugement, et à le rendre ainsi assez facile ; et cela est vrai pour le bien comme pour le mal. Il y a des exceptions, sans doute. Les bonnes actions ne se produisent pas toujours au grand jour, et comme en parade, les mauvaises réussissent quelquefois à se cacher. Mais tôt ou tard tout se révèle, tout est connu. Ces *témoins* de la valeur morale de l'individu viennent faire en quelque sorte leur déposition devant le juge, un peu tardivement peut-être, mais ils finissent par faire connaître la vérité.

Le v. 23, que nous avons fait imprimer en caractères particuliers, n'a rien à faire dans ce contexte, auquel il est entièrement étranger. Cependant il porte le caractère de l'authenticité la plus absolue, nous voulons dire qu'il est de la main de l'auteur de tout le reste, une personne étrangère n'ayant pu choisir une place si peu convenable pour introduire une recommandation du genre de celle que nous avons devant nous. Nous ne serons pas étonnés d'apprendre que des chrétiens des premiers temps croyaient devoir s'abstenir de boire du vin (Rom. XIV, 21). L'auteur leur conseille ici, en s'adressant à Timothée, de soigner leur santé. Paul pourrait très-bien avoir écrit cela, vu les tendances ascétiques qui commençaient à prévaloir ; un autre peut avoir été amené à l'écrire à son tour. Mais on sent instinctivement que ce n'est pas en cette place que ce conseil a pu se produire, à moins que les v. 24, 25 aient un sens également étranger au contexte et qui, dans ce cas, nous échapperait complétement. Nous croyons donc que le v. 23 était dans le manuscrit primitif une note mise en marge, un post-scriptum, absolument indépendant de tout le reste, et que les copistes lui ont assigné fort mal à propos la place qui lui est restée.

[1] Ceux qui sont sous le joug de la servitude doivent estimer leurs maîtres dignes de tout respect, afin que le nom de Dieu et notre

enseignement ne soient pas décriés. Et ceux qui ont des maîtres chrétiens ne doivent pas les mépriser, sous prétexte qu'ils sont leurs frères, mais les servir d'autant mieux que ceux qui reçoivent leurs bons services sont des croyants bien-aimés.

VI, 1, 2. L'Évangile ayant proclamé l'égalité des hommes devant Dieu (Gal. III, 28), il pouvait arriver que des esprits hardis et ardents demandassent une application rigoureuse et immédiate de ce principe à la constitution de la société civile, comme cela s'est vu encore au 16e siècle, au début de la Réforme. Voilà pourquoi Paul et ses disciples s'adressent si souvent aux esclaves, qui formaient sans doute une catégorie assez nombreuse dans le sein des premières églises grecques, pour leur faire comprendre que la morale et la religion chrétiennes, loin de viser à un bouleversement révolutionnaire, sanctifiaient les devoirs existants, tout en travaillant à les rendre plus faciles (1 Cor. VII, 21. Col. III, 22. Éph. VI, 5. Tit. II, 9). Ici l'auteur signale en passant le danger qu'il y aurait, si l'adhésion à la foi chrétienne rendait les esclaves enclins à la rébellion, ou même seulement mal disposés au service. Le blâme et l'animadversion ne frapperaient pas les quelques coupables seuls, mais retomberaient sur l'Évangile lui-même et lui créeraient des obstacles insurmontables.

Il s'arrête encore à un cas particulier ; l'esclave d'un maître païen pouvait se résigner à son sort, le maître ne partageant pas ses convictions au sujet de l'égalité des hommes et de la vraie mesure de leur valeur individuelle. Mais l'esclave chrétien d'un maître chrétien devait être choqué bien plus directement de ce qu'il y avait d'anormal et de faux dans ce rapport. Car il pouvait dire : pourquoi serais-je, moi, l'esclave de mon *frère ?* pourquoi ne s'établirait-il pas entre nous un rapport de services mutuels ? L'auteur, sans développer sa pensée, se borne à répondre que cette circonstance serait un motif de plus de faire son devoir. Il voulait sans doute dire que les esclaves, dans ce cas, devaient être attachés de cœur à leurs maîtres, parce qu'ils voyaient en eux des membres de Christ, des bien-aimés de Dieu.

3 Voilà ce que tu enseigneras et recommanderas. Si quelqu'un enseigne autrement, et s'écarte des saines doctrines de notre Seigneur Jésus-Christ, et de l'enseignement conforme à la religion,

c'est un homme enflé d'orgueil, ignorant, affecté de la maladie des questions oiseuses et des disputes de mots, d'où naissent l'envie, la discorde, les calomnies, les mauvais soupçons, les contestations d'hommes corrompus quant à la raison, s'étant laissé enlever la vérité, et croyant que la religion est un moyen de s'enrichir. [6] Eh, sans doute, elle l'est, et grandement, quand elle est alliée à la modération des désirs. Car nous n'avons rien apporté dans le monde ; évidemment nous n'en pouvons rien emporter non plus : mais si nous avons de quoi nous nourrir et nous couvrir, nous nous en contenterons. Ceux au contraire qui veulent s'enrichir, tombent dans la tentation, dans le piége, dans toutes sortes de convoitises déraisonnables et funestes, qui précipitent les hommes dans la ruine et la perdition. Car l'amour de l'argent est la racine de tous les vices, et plusieurs, en s'y abandonnant, se sont écartés du chemin de la foi et en ont eu de cruels remords.

VI, 3-10. Pour bien saisir la liaison des idées dans ce morceau, il faut supposer qu'en écrivant la première ligne, l'auteur a voulu, pour ainsi dire, résumer sa lettre. Voilà, dit-il en substance, les points que tu toucheras dans ton enseignement, et les principes que tu appliqueras dans la direction de l'église. Cette pensée ramène naturellement la mention des tendances opposées, dont il avait déjà été question. A l'enseignement pratique, sain, salutaire aux individus comme à la communauté, et faisant fleurir la piété, la charité, la concorde, il oppose celui qui s'occupe de spéculations vaines, de questions méticuleuses, de controverses inutiles, dont l'unique fruit est de mettre le trouble dans les esprits, ou une passion maladive dans les cœurs. Un pareil enseignement, ajoute-t-il, trahit, chez ceux qui s'y appliquent, une fausse direction de l'esprit, un manque d'intelligence ou de sympathie pour la vérité, peut-être même, ce qui serait bien pis encore, l'arrière-pensée de faire servir la prédication à quelque but égoïste et matériel. (Tite I, 11. 2 Cor. XI, 20, etc.)

Arrivé à ce dernier point, le discours s'y arrête pour un moment ; l'auteur perd de vue son point de départ, pour s'occuper, en passant, des dangers moraux auxquels les hommes s'exposent en se laissant aller au désir de s'enrichir et en concentrant tous leurs efforts sur ce but unique, de manière à lui subordonner même les intérêts et les devoirs les plus sacrés. A cette funeste tendance, il oppose la volonté, à la fois raisonnable et chrétienne, de se contenter du nécessaire. Le contraste est nette-

ment marqué par une tournure rhétorique, sur la portée de laquelle l'exégèse s'est assez généralement trompée. En affirmant que la religion est un moyen de s'enrichir, l'auteur n'a pas voulu parler de trésors spirituels, qui valent mieux que ceux de la terre (Matth. VI, 19, 20), mais il a voulu dire que la religion, en nous apprenant à modérer nos désirs, à nous contenter, nous enrichit indirectement.

11 Mais toi, ô homme de Dieu, fuis ces choses et recherche la justice, la piété, la foi, la charité, la constance, la douceur. Soutiens bravement le combat de la foi, saisis la vie éternelle, en vue de laquelle tu as reçu ta vocation et as fait cette belle profession en présence de beaucoup de témoins. Je t'exhorte, à la face du Dieu qui donne la vie à toutes choses, et du Christ Jésus qui a fait cette belle profession devant Ponce Pilate, à garder ces préceptes, sans tache ni reproche, jusqu'à l'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ, que nous laissera voir, au temps qu'il a choisi, le bienheureux et unique souverain, le roi des rois, le seigneur des Seigneurs, qui seul possède l'immortalité, et qui habite une lumière inaccessible, lui qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir, auquel soit honneur et puissance éternelle, amen!

VI, 11-16. Péroraison, ou exhortation finale, qui se rattache, comme une espèce d'antithèse, à ce qui précédait immédiatement. *Homme de Dieu* était, dans l'Ancien Testament, un terme honorifique pour désigner les prophètes. Au point de vue du Nouveau Testament, quiconque travaille, de manière ou d'autre, à l'avancement du règne de Dieu, peut être appelé de ce nom, lequel ne désignera donc pas spécialement un chef d'église. — Pour l'image du combat, voyez la note sur chap. I, 19. Une autre image, également fréquente dans les épîtres, est celle de la course dans le stade (1 Cor. IX, 24. Phil. III, 12, etc.), où l'on fait des efforts pour arriver à un but et à une récompense. Cette image suggère ici à l'auteur les deux phrases : *poursuis* la justice, etc. (car c'est ainsi qu'il faudrait traduire à la lettre), et : *saisis* la vie.

La *profession* dont il est parlé, peut encore se rapporter à la scène de la consécration, à laquelle il a été fait allusion deux fois déjà (chap. I. 18; IV, 14; comp. 2 Tim. I, 6). D'autres y ont voulu voir de préférence quelque acte de courage, accompli pen-

dant la carrière apostolique du disciple. Ce qui a fait penser à cette dernière explication, c'est qu'elle s'applique très-bien à ce qui est dit d'une *profession* de Jésus, dans laquelle on aime mieux voir l'accomplissement de son sacrifice, que les paroles prononcées devant le juge romain. Nous sommes également convaincu que, lorsque dans la tradition ecclésiastique on mentionnait le nom de Pilate à côté de celui du Seigneur, on entendait rappeler sa passion et non tel mot qu'il aurait prononcé (bien que cela ne soit pas exprimé ici par le verbe grec qu'on doit traduire par *proclamer*, rendre témoignage, et non par *souffrir le martyre*), mais cela n'empêche pas que les deux choses, l'acte de Christ et la parole de Timothée, ne soient désignées par le même mot, toutes les deux étant une déclaration émanant d'une même source et tendant à un même but. (Pour le reste, comp. chap. I, 11, 17. Tite I, 3; II, 13.)

17 Aux riches de ce monde, tu recommanderas de ne pas être orgueilleux, et de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais en Dieu, qui nous donne largement tout ce qu'il nous faut pour notre usage; de faire du bien, d'être riches en bonnes œuvres, généreux et charitables, mettant ainsi en réserve un beau fonds pour l'avenir, afin d'obtenir la vie véritable.

VI, 17-19. C'est là une espèce de *post-scriptum*, dans lequel l'auteur revient à ce qu'il avait dit plus haut de la richesse matérielle et des dangers qu'elle présente. En elle-même, ajoute-t-il ici, elle n'est pas un mal. Mais il s'agit d'en faire un bon usage et de ne pas y attacher une valeur absolue ou excessive, aux dépens de choses bien autrement essentielles. Comp. surtout Matth. VI, 25, 26, où Jésus exprime l'idée qu'on a tort de se donner des soucis pour les besoins matériels, Dieu y ayant pourvu d'avance; de sorte que les préoccupations exclusivement dirigées de ce côté-là sont blâmables.

20 O Timothée, garde bien ton dépôt, évite les discussions vaines et profanes, et les objections d'une science qui porte faussement ce nom, et dont se vantent certaines gens, qui s'écartent ainsi de la foi. Que la grâce soit avec toi!

VI, 20-22. En terminant, l'auteur touche encore une fois au sujet par lequel il a débuté (chap. I, 3 suiv.), en recommandant à son délégué, non pas de ne point se laisser égarer lui-même par de fausses doctrines, mais de ne point permettre qu'un enseignement étranger aux vrais besoins de la communauté, et dirigé de préférence sur des questions oiseuses, n'envahisse la chaire chrétienne et n'usurpe la place d'une prédication saine et substantielle.

LITTÉRATURE[1]

J. B. Gerhauser. Der Charakter und die Theologie des Ap. Paulus. Landshut, 1816.
Gf. Menken. Blicke in das Leben des Ap. Paulus. Brm., 1828.
J. T. Hemsen. Der Ap. Paulus, sein Leben und Wirken und seine Schriften. Gœtt., 1830.
C. Schrader. Der Ap. Paulus. Leipz., 1830 ss. 5 T.
E. Kœllner. Geist, Lehre und Leben des Ap. Paulus. Darmst., 1835.
L. F. Juillard. Essai sur la vie de saint Paul. Strasb., 1835.
A. Tholuck. Einleitung in das Studium der paul. Briefe. 1835. (Vermischte Schriften, T. II.)
Ferd. Chr. Baur. Paulus der Apostel J. C. Leben, Wirken, Briefe und Lehre. Stuttg., 1845. 2e édit. 1866. 2 T.
Em. Mégnin. Essai sur le caractère de saint Paul. Strasb., 1851.
H. Viard. Histoire de saint Paul. Paris, 1851.
Ad. Monod. Saint Paul. Cinq discours. Paris, 1851.
H. Ewald. Geschichte Israels. T. VI.
A. Hausrath. Der Ap. Paulus. Hdlb., 1865. 2e édit. 1872.
H. Lang. Das Leben des Ap. Paulus. Winterthur, 1866.
E. Renan. Saint Paul. Paris, 1869.
Max. Krenkel. Paulus der Ap. der Heiden. Leipz., 1869.
P. Valloton. Le vrai saint Paul. Paris, 1870.
G. Collins. La vie de l'ap. saint Paul. 1875 (*Libre Recherche*).

---

[1] Nous ne nommerons que les ouvrages complets. Pour les questions de détail, on trouvera de quoi enrichir ce catalogue dans notre *Histoire du N. T.*, 5e édit., 1875.

G. W. Meyer. Entwicklung des paul. Lehrbegriffs. Alt., 1801.
G. L. Bauer. Das Urchristenthum in den paul. Briefen. Leipz., 1803.
Lh. Usteri. Der paul. Lehrbegriff. Zur., 1824. 5e édit. 1836.
A. Dæhne. Der paul. Lehrbegriff. Halle, 1835.
E. C. J. Lützelberger. Die paul. Glaubenslehre. Nb., 1839.
C. P. Hofstede de Groot. Pauli conversio præcipuus theologiæ paulinæ fons. Gron., 1855.
J. B. Sumner. La prédication apostolique d'après les épîtres de saint Paul (trad. de l'anglais). Paris, 1856.
L. Gangloff. La genèse de la théologie paulinienne. Strasb., 1868.
A. Sabatier. L'ap. Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée. Strasb., 1870.

Les commentaires de Calvin, commencés en 1539, ont paru pour la première fois en 1551, d'abord en latin, plus tard en français, et ont été souvent réimprimés jusqu'à nos jours.
J. F. Flatt. Vorlesungen über die Briefe Pauli. Tüb., 1825 suiv. 5 T.
H. Ewald. Die Sendschreiben des Ap. Paulus übersetzt und erklärt. Gœtt. 1857.
J. C. C. Hofmann. Das Neue Testament zusammenhängend untersucht. Nœrdl., 1862 suiv. T. I à VI.
Les commentaires modernes qui comprennent tout le N. T. ont été cités dans le volume des Évangiles.
Rob. Haldane. Comm. sur l'ép. aux Romains, trad. de l'anglais. Paris, 1819. 2 t.
E. G. A. Bœckel. Ep. ad Romanos. Gryph., 1821.
H. Klee. Commentar über den Brief an die Römer. Mainz, 1830.
A. Tholuck. Auslegung des Briefs an die Römers. 3e édit. B., 1831.
J. F. Geissler. Der Brief des Ap. Pauli an die Römer. Nb., 1831. 2 T.
Th. Scott. L'ép. de saint Paul aux Romains, avec des notes explicatives. Paris, 1831.
Lp. Imm. Rückert. Comm. über den Brief an die Römer. Leipz., 1831. 2e édit. 1839. 2 T.
W. Beneke. Der Brief Pauli an die Römer. Heidelb., 1831.
J. G. Reiche. Ausführliche Erklärung des Briefs an die Römer. Gœtt., 1833. 2 T.
Conr. Glœckler. Der Brief des Ap. Pauli an die Römer. Frkf., 1834.
Ed. Kœllner. Comm. zu dem Brief an die Römer. Darmst., 1834.
Lib. Stengel. Comm. über den Brief an die Römer. Freib., 1836.

F. Lossius. Pauli Brief an die Römer. Hamb., 1836.
C. F. A. Fritzsche. Pauli ad Romanos epistola cum comm. perpetuo. Hal., 1836. 3 t.
Hugues Oltramare. Comm. sur l'ép. aux Romains. Gen., 1834. T. I[er].
E. Nielsen. Der Brief Pauli an die Römer, aus dem dänischen übers. Leipz., 1845.
A. L. G. Krehl. Der Brief an die Römer. Leipz., 1845.
Adalb. Maier. Comm. über den Brief an die Römer. Freib., 1847.
F. Ad. Philippi. Comm. über den Brief an die Römer. Frankf., 1848. 2te Aufl. 1856.
W. A. v. Hengel. Interpretatio ep. Paul. ad Romanos. Silv. duc., 1854. 3 T.
Th. Schott. Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt. Erl., 1858.
Gust. Volkmar. Paulus Römerbrief im Zusammenhang erklärt. Zur., 1875.

Gust. Billroth. Comm. zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Leipz., 1833.
Lp. Imm. Rückert. Die Briefe Pauli an die Korinther. Leipz., 1826. 2 T.
H. Jæger. Erklärung der beiden Briefe Pauli nach Korinth. Tub., 1838.
H. Monneron. Analyse et paraphrase des deux épîtres aux Corinthiens. Paris, 1851.
A. Neander. Auslegung der beiden Briefe an die Korinther. B., 1859.
A. L. C. Heydenreich. Comm. in priorem Paul. ad Corinthios ep. Marb., 1825. 2 T.
J. E. Osiander. Comm. über den ersten Brief Pauli an die Korinthier. Stuttg., 1807.
Adlb. Maier. Commentar über den ersten Brief Pauli an die Corinther. Freib., 1857.
H. J. Royaards. De altera Paul. ad Corinthios ep. Traj., 1818.
C. A. G. Emmerling. Ep. Pauli ad Corinthios posterior perpetuo comm. illustrata. L., 1823.
C. Aem. Scharling. Ep. Pauli ad Corinthios posterior annott. illustrata. Havn., 1840.
J. E. Osiander. Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinthier. Stuttg., 1858.
Alb. Klœpper. Comm. über das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinther. B., 1874.

E. A. Borger. Interpretatio ep. Paul. ad Galatas. L. B., 1807.

G. B. Winer. Paul. ad Galatas ep. perpetua annot. illustrata. Ed. III. L., 1829.

J. C. Rieu. Courte analyse de l'épître aux Galates. Paris, 1829.

Lp. Imm. Rückert. Commentar über den Brief an die Galater. Leipz., 1833.

Crd. St. Matthies. Erklärung des Briefs Pauli an die Galater. Grf., 1833.

Lh. Usteri. Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Zur., 1833.

F. L. Zschokke. Erklärende Paraphrase der Briefe an die Galater. Halle, 1834.

P. A. Sardinoux. Comm. sur l'épître de l'ap. Paul aux Galates. Valence, 1837.

F. Windischmann. Erklärung des Br. an die Galater. Mz., 1843.

Ad. Hilgenfeld. Der Galaterbrief in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt. Leipz., 1852.

Maur. Schwalb. Étude historique et dogmatique sur l'épître aux Galates. Strasb., 1857.

C. Holsten. Inhalt und Gedankengang des Br. an die Galater. Rost., 1859.

C. Wieseler. Comm. über den Brief Pauli an die Galater. Gœtt. 1859.

G. W. Matthias. Der Galaterbrief, griechisch und deutsch, nebst Erklärung. Cassel, 1865.

Abr. v. Bemmelen. De epp. ad Ephesios et Colossenses inter se collatis. L. B., 1803.

Alb. Klœpper. De origine epp. ad Ephesios et Colossenses. Gr., 1853.

H. J. Holtzmann. Kritik der Epheser- und Kolosser-Briefe. Leipz., 1872.

G. C. A. Lünemann. De epp. ad Ephesios authentia et consilio. Gœtt., 1842.

W. F. Rinck. De authentia epp. ad Ephesios. Hag., 1848.

F. A. Holzhausen. Der Brief des Ap. Paulus an die Ephesier. Hamm., 1833.

Lp. Imm. Rückert. Der Brief Pauli an die Epheser, erläutert und vertheidigt. Leipz., 1834.

J. C. A. Harless. Comm. über die Briefe Pauli an die Epheser. Erl., 1834.

F. C. Meier. Comm. über die Briefe Pauli an die Epheser. B., 1834.

Crd. St. Matthies. Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser. Gr., 1834.

C. SEDERHOLM. Der Brief Pauli an die Epheser erklärt. Moskau, 1845.
RUD. STIER. Der Brief an die Epheser. B., 1859.
AD. MONOD. Explication de l'ép. de saint Paul aux Éphésiens. P., 1867.
F. JUNKER. Comm. über den Brief Pauli an die Colosser. Mb., 1828.
W. BŒHMER. Isagoge in ep. ad. Colossenses theologica historica critica. B., 1829.
C. F. BÆHR. Comm. über den Brief Pauli an die Colosser. Basel, 1833.
W. BŒHMER. Theol. Auslegung des Sendschreibens an die Colosser. Br., 1835.
W. STEIGER. Der Brief Pauli an die Colosser. Erl., 1835.
E. T. MAYERHOFF. Der Brief an die Colosser, kritisch geprüft. B., 1838.
L. MONTET. In ep. Paul. ad. Colossenses introductio. Mont., 1841.
J. E. HUTHER. Comm. über den Brief an die Colosser. Hamb., 1841.
F. H. RHEINWALD. De pseudodoctoribus Colossensibus. Ver., 1834.
J. BARRY. Recherches sur les faux docteurs de Colosses. Mont., 1846.
DÉS. CHARRUAUD. Étude historique et critique sur les fausses doctrines de Colosses. Mont., 1858.

J. HOOG. De cœtus christianorum philippensis conditione primæva. L. B., 1825.
W. H. SCHINZ. Die chr. Gemeinde zu Philippi. Zur., 1833.
F. H. RHEINWALD. Comm. über den Brief Pauli an die Philipper. B., 1827.
F. PASSAVANT. Praktische Auslegung des Briefes an die Philipper. Basel, 1834.
CRD. ST. MATTHIES. Erklärung des Briefes an die Philipper. Gr., 1835.
W. A. V. HENGEL. Comm. perpetuus in ep. ad Philippenses. L. B., 1839.
H. G. HŒLEMANN. Comm. in ep. Pauli ad Philippenses. Leipz., 1839.
A. RILLIET. Commentaire sur l'épître de l'apôtre Paul aux Philippiens. Gen., 1841.
G. C. A. LÜNEMANN. Pauli ad Philippenses ep. defensa. Gœtt., 1847.
B. B. BRÜCKNER. Ep. ad Philippenses Paulo vindicata. Strasb., 1850.
T. RESCH. De l'authenticité de l'ép. aux Philippiens. Strasb., 1850.
BH. WEISS. Der Philipper-Brief ausgelegt. B., 1859.

J. J. Burgerhoudt. De cœtu Thessalonicensis ortu fatisque et prioris ei scriptæ Pauli ep. consilio et argumento. L. B., 1825.

L. Pelt. Epistolæ Pauli ad Thessalonicenses perpetuo commentario illustratæ. Gr., 1830.

A. Koch. Comm. über die Briefe des Ap. Paulus an die Thessalonicher. B., 1849. T. 1er.

J. G. Reiche. Authentiæ posterioris ad Thess. ep. vindiciæ. Gœtt., 1829.

F. Schleiermacher. Ueber den sogen. ersten Brief des Paulus an den Timotheus. B., 1807.

H. Planck. Bemerkungen über den ersten Brief an Timotheus. Gœtt., 1808.

G. Bœhl. Ueber die Zeit der Abfassung und den paulin. Charakter der Briefe an Timotheus und Titus. B., 1829.

Ad. Curtius. De tempore quo prior ep. ad Timotheum exarata sit. B., 1828.

Fdd. Chr. Baur. Die sogen. Pastoralbriefe des Ap. Pauli kritisch untersucht. Stuttg., 1835.

M. Baumgarten. Die Aechtheit der Pastoralbriefe. B., 1837.

L. R. Rolle. De authentia epp. pastoralium. Arg., 1841.

C. E. Scharling. Die neusten Untersuchungen über die sogen. Pastoralbriefe. Jen., 1846.

G. F. Good. Authenticité des épîtres pastorales. Mont., 1848.

Am. Saintes. Études critiques sur les lettres pastorales attribuées à saint Paul. Paris, 1852.

T. Rudow. De argumentis historicis quibus epp. pastoralium origo paulina impugnata est. Gœtt., 1852.

Alf. Dubois. Étude critique sur l'authenticité de la première épître à Timothée. Strasb. 1856.,

Ph. Doumergue. Authenticité de la première épître à Timothée. Strasb., 1856.

W. Mangold. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marb., 1856.

C. W. Otto. Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe aufs neue untersucht. Leipz., 1860.

F. G. Ginella. De authentia epp. Pauli pastoralium. Vrat.. 1865.

Em. Belin. Étude sur les tendances hérétiques combattues dans les épîtres pastorales. Strasb., 1865.

A. L. C. Heydenreich. Die Pastoralbriefe Pauli. Had., 1826. 2 t.
Mt. Jos. Mack. Comm. über die Pastoralbriefe des Ap. Paulus. Tüb., 1841.
G. Ed. Leo. Pauli epp. ad Timotheum cum comm. perpetuo. Leipz., 1837, 1850. 2 t.
Crd. St. Matthies. Erklärung der Pastoralbriefe. Gr., 1840.
J. A. S. Wegscheider. Der erste Brief des Paulus an den Timotheus übersetzt und erklärt. Gœtt., 1810.

D. H. Wildschut. De ep. ad Philemonem. Traj., 1809.
C. Rud. Hagenbach. Pauli ad Philemonem ep. Basel, 1829.
M. Rothe. Pauli ad Philemonem ep. interpretatio. Br., 1844.
Ign. Demme. Erklärung des Briefs an Philemon. Br., 1844.
A. Koch. Commentar über den Brief an Philemon. Zür., 1846.

TABLE DES MATIÈRES

LES ÉPITRES PAULINIENNES

(Seconde série)

Strasbourg, imprimerie de J. H. Ed. Heitz.

Bible
French
R

22649

Author Bible. French

Title La Bible; ed. by Reuss. Vol.13.

University of Toronto Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED